Theologisch Tijdschrift

ONDER REDACTIE VAN

F. W. B. VAN BELL, S. HOEKSTRA BZ., A. KUENEN, A. D. LOMAN,
L. W. E. RAUWENHOFF EN C. P. TIELE.

9e Jaargang. — 3e Stuk.

1°. MEI.

Leiden,
S. C. VAN DOESBURGH.
1875.

DE APOCALYPSE VAN HENOCH EN HET ESSENISME.

I.

De vraag, of wij schriftelijke gedenkstukken van het Essenisme over hebben, verdient nader onderzoek. In zich zelf is het niet onwaarschijnlijk, dat ook in deze monastieke richting de schrijfstift meermalen ter hand genomen is. Men heeft in den laatsten tijd het vermoeden geuit, dat de *Ἀνάληψις Μωυσέως* door een Essener tusschen 54 en 64 van onze tijdrekening zal geschreven zijn [1]), en onder ons is de gedachte geuit, of misschien niet het oudste gedeelte van het boek Henoch uit Esseensche kringen is voortgekomen [2]). Ja, onlangs kwam mij eene, eenige jaren geleden, aan de Jenasche hoogeschool verdedigde dissertatie in handen, die de meening verdedigt, dat die gedeelten van Henoch, welke tot nu toe algemeen van Christelijken oorsprong werden geacht, van Esseensche hand zijn [3]). Niettegenstaande dit proefschrift op vele punten zich plaatst tegenover de opvattingen van Hilgenfeld, den wakkeren onderzoeker der apocalyptische letterkunde, heeft de Jenasche hoogleeraar zich aan dezen arbeid niet laten gelegen liggen. Ten slotte heeft Gebhardt [4]) aan alle onderzoek dezer Apocalypse een einde trachten te maken door de bewering, dat uit den Aethiopischen tekst, die zeer corrupt is, nooit de juiste bedoeling des schrijvers kan gekend worden, zoolang de Grieksche tekst dezer apocalypse niet vollediger dan thans wordt gevonden.

---

[1]) Merx, Archiv. z. Wissensch. Erforsch. A. T. II, 1868. S. 117—152.

[2]) A. Kuenen, Godsdienst van Israël, II 494.

[3]) De Apocryphi Libri Henochi origine et argumento... proposuit Fredericus Sieffert. Regimonti Pr. zonder jaartal (1869.).

[4]) In Merx's Arch. 1872. II, 163—246.

Niettegenstaande dit laatste vonnis, dat onherroepelijk schijnt, wenschen wij in de volgende bladzijden iets bij te dragen tot de juiste verklaring dezer Apocalypse. Gebhardt heeft wel getracht aan te toonen, dat alle verklaringen van die van Lücke tot die van Philippi [1]), ten eenenmale onjuist zijn, maar dit betreft voornamelijk het gedeelte LXXXIX, 52—XC, 20, waarvan het juist de vraag is, of het, afgezien van de verklaring der bijzonderheden, wat den hoofdinhoud betreft, tot het oudste boek Henoch behoort [2]).

Een onderzoek naar de verhouding van de verschillende deelen van het boek Henoch behoeft niet ab ovo te beginnen. Ondanks Gebhardt's pessimistische beschouwing staat het vast bij alle wetenschappelijke onderzoekers der apocalyptische letterkunde, dat het boek Henoch niet van ééne hand is. Dat XVII—XIX, XXXVII—LXXI, CVI—CVIII later aan den oudsten tekst zijn toegevoegd, kan als uitgemaakt beschouwd worden. Over het karakter dezer toevoegselen is men het nog niet eens.

Nu heeft Sieffert beweerd, dat ook de twee droomgezichten, LXXXIII—XC beschreven, tot de latere bestanddeelen moeten worden gebracht. Reeds Dillmann en Colani hebben het groote onderscheid tusschen den inhoud dezer droomgezichten en dien der volgende onthullingen zoo verklaard, dat zij het volgende, de z. g. apocalypse der weken, XCI, XCIII, voor een later toevoegsel verklaarden. Later heeft Dillmann dit gevoelen teruggenomen [3]). Thans stelt Sieffert het onmiskenbaar verschil weder in het licht. Dat dit verschil van inhoud inderdaad onloochenbaar is, blijke uit een overzicht van het oudste boek Henoch.

Aanleiding tot dit geschrift is, dat de Joden in dagen van druk vertroosting verlangen. Henoch de oudvader schreef zulke vertroostende openbaringen niet voor zijnen tijd, maar voor latere geslachten. Gelijk de schrijver van Daniël het laat voorkomen, alsof zijn geschrift ouder is dan 165 j. v. Chr., en tot op dat tijdstip verborgen gehouden is [4]), zoo geeft de auteur van He-

---

[1]) Das Buch Henoch, sein Zeitalter und sein Verhältniss zum Judasbriefe Ein Beitrag zur N. Tlichen Isagogik, nebst einem Anhange über Judä vs. 9. und die Mosesprophetie, Stuttgart, 1868.

[2]) Colani (Les Croyances Messianiques, 1864, p. 29) vermoedt hier een anderen schrijver, maar heeft van dit verschil geen gebruik gemaakt.

[3]) Herzog's Real Encyclopaedie art. Pseudepigraphen.

[4]) Dan. VIII, 26. XII, 4, 9.

noch het pseudepigrafisch karakter van zijn geschrift duidelijk aan. En wat wordt Henoch hier in den mond gelegd? Eene beschrijving van de strafgerichten Gods over de zonde, van het zalig lot der uitverkorenen en van al de veranderingen op aarde en aan den hemel, door God verordend, van welke het groote oordeel een uitvloeisel is [1].

Welke was de aanleiding tot Henoch's optreden? De vermenging van engelen en menschen, die met een reuzengeslacht allerlei zonde en bijgeloof op aarde gebracht heeft. Die kwade engelen, met Azaël aan het hoofd, worden getuchtigd door goede hemelbewoners. Een dezer, Michaël, de beschermgeest van het volk Gods [2], moet Azaël gedurende 70 geslachten tot aan het jongste gericht, dus gedurende de geheele wereldgeschiedenis, geketend houden [3].

Nu treedt Henoch op. Hij moet als „schrijver der gerechtigheid," d. i. als schriftgeleerde, dit vonnis aan de gevallen engelen aanzeggen, en wordt daartoe van de aarde naar den hemel overgebracht. In Gods tegenwoordigheid verneemt hij bovendien, dat de gestorven reuzen, het kroost van engelen en menschen, op aarde blijven werken tot aan het jongste gericht als booze geesten [4].

Nu doet Henoch onder geleide van een der engelen eene reis, waarbij hij de verschillende plaatsen bezoekt, die straks het tooneel zullen zijn van het laatste oordeel, en de sterrenwereld aanschouwt [5].

De beschrijving van wat Henoch zag, het boek der hemellichten is eene soort van cosmographie. Op de tafelen des hemels leest Henoch het lot der menschen. De sterren zijn de lettergrepen van het groote boek des hemels. Henoch is nu ingelicht. Wat hij weet van het lot der menschen, gaat hij nu mededeelen aan zijne kinderen [6].

Die mededeeling nu volgt niet dadelijk, en toch valt op haar in deze apocalypse alle nadruk, maar eerst XCIII, XCI, 12—19 [7].

---

1) Henoch ed. Dillmann, Cap. I—V.
2) Dan. X, 21. XII, 1.
3) Henoch VI—XI.
4) Id. XI—XVI.
5) Id. XV—XXXVI.
6) Id. LXXII—LXXXIII.
7) Dillmann heeft aangetoond, dat aldus de volgorde van den tekst wezen moet.

De hoofdstukken LXXXIII—XC bevatten het verhaal van twee droomgezichten, die Henoch had, toen hij nog een kind, en later toen hij nog ongehuwd was. Hier is Henoch dus geteekend vóór zijne opname in den hemel. De logische gang der gedachten wordt verbroken. Afgezien van de bijzonderheden, is hier sterk vermoeden van interpolatie. Laten wij deze hoofdstukken rusten, dan gaat het geheel ordelijk voort.

Henoch heeft gelezen aan den hemel het volgende. In de eerste jaarweek der wereld is Henoch zelf de zevende geboren. In de tweede week zal het eerste einde, de zondvloed, komen met Noach, die wetten maakt tegen de zonde, de Noachische geboden. Aan het einde der derde week verschijnt Abraham en met dezen de plant der gerechtigheid, het eigenlijke Godsvolk. In de vierde week valt de Mozaïsche wetgeving en het bouwen van den tabernakel. Salomo bouwt in de vijfde „het huis der heerlijkheid en der heerschappij," tempel en koningsburg, „voor eeuwig." Uit het algemeene zedebederf der zesde week vaart Elias ten hemel, waarna het huis verbrand en het geslacht der uitverkorenen verstrooid wordt. In de zevende week zal er een afvallig geslacht ontstaan, maar dan zullen de uitverkorenen een zevenvoudig onderwijs ontvangen aangaande de geheele schepping. Hier treedt nu de schrijver op met zijn eigenaardig onderricht, en de achtste week, waarin Israël met het zwaard strijden moet voor de gerechtigheid, ligt voor hem in de toekomst. Als met dit zwaard de wereldheerschappij is veroverd, wordt de verwoeste tempel herbouwd voor eeuwig. In de negende week verdwijnen alle werken des kwaads en wordt het naderend vonnis aan de menschen beteekend. Aan het einde der tiende week komt het laatste oordeel en vele weken van zondeloos leven volgen [1].)

Eene ernstige vermaning besluit het geheel. Weelde, rijkdom, het eten van bloed, afval worden ernstig bestraft, terwijl ook wee geroepen wordt over den heidenschen, griekschen invloed, die zich in de letterkunde deed gelden [2].)

Zietdaar een welsluitend geheel, na aftrek van de twee droomgezichten.

Uit welken tijd is dit oudste boek Henoch?

---

1) Henoch XCIII, XCI, 12—19.

2) Id. XCI, 18, 19, XCII, XCIV—CV.

Het boek Daniël is voorafgegaan. Het jaar 165 v. Chr. ligt achter den schrijver. De 70 jaarweken van dien apocalypticus zijn hier geworden 70 geslachten na Noach of 10 jaarweken. Die weken nu omvatten niet een gelijk aantal jaren, zijn niet alle even groot. Is Henoch in het 622ste jaar der wereld, volgens Genesis, geboren, dan is de afstand, die Noach van Abraham, en Abraham van Mozes scheidt, niet even groot. In de zevende week treedt de schrijver op met die hoogere wijsheid, bij welke hij uitvoerig stilstaat [1]. Men moet, zoo als Dillmann heeft aangetoond, hier niet met getallen van jaren, maar met getallen van geslachten rekenen. Dillmann komt, wanneer hij de geslachtregisters des O. T., de koningslijsten en de hoogepriesterslijsten nagaat, tot de volgende becijfering:

1ste week: *zeven* geslachten tot op Henoch.
2de week: *zeven* geslachten van Methusalach tot Eber.
3de week: *zeven* geslachten van Peleg tot Isaak.
4de week: *zeven* geslachten van Jakob tot Nahasson, Mozes' tijdgenoot, Num. I, 7.
5de week: *zeven* geslachten van David: Salma, Boas, Obed, Isaï, David, Salomo, Rehabeam.
6de week: *veertien* Davidische koningen, na aftrek van Amazia, Joas en Ahazia, en 7 of 8 hoogepriesters,
7de week: *veertien* hoogepriesters van Josua tot Jonathan, (152 v. Chr. ingesloten.)

Bij Jonathan nu nog Simon en Johannes Hyrcanus te tellen, daarvoor is geen reden. Wij komen dus tot den eersten tijd van den hoogepriesterlijken staat in Judæa. En het is de vraag, of de inhoud van het boek den leeftijd des schrijvers nader aanwijst.

De schrijver doet zich voor als schriftgeleerde. Het onderwijs in de vroomheid, de plant der gerechtigheid, is de hoofdzaak voor dat Israël, dat met het zwaard afvalligen tot rede brengt. In den Maccabeeuwschen opstand waren de schriftgeleerden als volksleeraars, die hunne trouw aan de wet vaak met martelaarschap betaalden, hoog in eere, zij schitterden in grootsten glans voor het oog van den apocalypticus [2]. Het goddienstig element

[1]) Henoch XCIII, 10—14.
[2]) Dan. XI, 33, 35, X...

...ll, 3. Kuenen, a. w. II, 340.

had nog de overhand in de herstelling der natie na den druk van Antiochus. Waren de schriftgeleerden later huiverig als volksleiders toe te geven aan het streven der Maccabaeërs naar staatkundige onafhankelijkheid, de treurige ervaring, in 162 opgedaan, van Alcimus, die onder Syrische bedekking als hoogepriester optrad, dreef hen ten slotte tot de aansluiting aan Jonathan's hoogepriesterschap. Maar nog was de strijd niet uit, de worsteling voor de gerechtigheid kreeg haar volle beslag eerst in 138 v. Chr. bij Simon's erkenning als priestervorst. Het staatkundig streven, waarmede de schriftgeleerden zich niet konden vereenigen, kwam eerst onder Johannes Hyrcanus (135—166) aan het licht. Hier is van iets dergelijks geen sprake. De wereldheerschappij is die der vroomheid, der gerechtigheid. Onder Jonathan of Simon (153—135 v. Chr.) kan het oudste boek Henoch geschreven zijn.

Thans moet de inhoud van LXXXIII—CI worden overwogen. Het storend optreden dezer hoofdstukken in het verband verbood ons van de in dit gedeelte voorhanden gegevens gebruik te maken tot bepaling van den leeftijd van het oudste gedeelte der Henoch-Apocalypse. De nog altijd vrij ingewikkelde vraag naar den leeftijd van Henoch's Openbaringsboek betreft nu hoofdzakelijk de data in deze twee droomgezichten aangeduid.

Het eerste droomgezicht. Dit zag Henoch, toen hij nog een kind de schrijfkunst leerde en lag te slapen in het huis zijns grootvaders. Hij droomde, dat de hemel op de aarde viel en dat deze laatste in de diepte wegzonk. Bij zijn verschrikt ontwaken vernam hij van zijnen grootvader, dat deze werkelijk om de zonden der menschen iets vreeselijks verwachtte. Nu besluit Henoch God te bidden, dat Hij, die den zondaar straffen moet, een overschot van rechtvaardigen sparen moge [1]). In het oudere geschrift ziet Henoch eerst na zijne opneming in den hemel de toekomende dingen. Hier wordt hij voorgesteld als reeds van kindsbeen af met openbaringen begiftigd. Ja reeds toen bij dat gebed zag hij het sterrenrijk, zooals God dat in den aanvang schiep [2]). Reeds

---

[1]) Henoch LXXXIII, LXXXXIV.
[2]) Id. LXXXIII, 11.

nu erkent hij in den rechtvaardige eene plant, die zaad draagt voor eeuwig [1]). Dit gezicht behoort, volgens de uitdrukkelijke verklaring des schrijvers, bij het volgende, daar beide Henoch als ziener doen kennen in een leeftijd, waarop het andere geschrift hem nog niet als zoodanig had ten tooneele gevoerd.

Dit tweede droomgezicht had Henoch vóór zijn huwelijk met Edna. Reeds toen zag hij al wat in het oudere geschrift [2]) hem van de wereldgeschiedenis op de tafelen des hemels was onthuld. Reeds toen stond hij op een hoogen toren, om van daar het geheel te overzien. Zijn hemelvaart is uit het oudere boek [3]) hier vervroegd. Verder ziet Henoch hier onder andere beelden hetzelfde, wat de oudere schrijver in de verschillende weken laat geschieden; over de beteekenis van de beelden in dit eerste gedeelte van het visioen [4]) is dan ook geen strijd.

Adam komt als witte, jonge stier uit de aarde voort, na hem eene koe (Eva) en uit beiden komen meerdere runderen voort. Daar valt eene ster, door meerderen gevolgd, van den hemel en uit hunne gemeenschap komen de olifanten, koeien en ezels (de reuzen, kroost van engelen en menschen) voort. Als die dieren ten slotte de runderen verslinden, wordt Henoch door vier gedaanten, die er als witte menschen uitzien, gered en op een hoogen toren geplaatst. Die vier engelen (Gabriël, Rafaël, Michaël, Uriël, van dit oudere geschrift) binden die gevallen ster (Azazel) en doen het booze gedierte zichzelf ombrengen, binden de overige sterren, en onderwijzen zeker iemand (Noach) over eene verborgenheid (de zondvloed.) Na dit eerste strafgericht komt uit de ark een witte stier (Noach) met drie anderen, een witte stier (Sem), een roode (Jafet) een zwarte (Cham). Allerlei wilde dieren (heidenen): leeuwen, tijgers, honden, wolven, jakhalzen, wilde zwijnen, vossen, konijnen, varkens, valken, gieren, wouwen, adelaars en raven, waren het kroost der twee laatste stieren. Wel was onder dat kroost ook een witte stier (Abraham), maar ook deze had een tweeslachtig kroost: een wilde ezel (Ismaël) en een witte stier (Izaäk). En deze laatste teelde weder een zwart, wild zwijn (Edom), nevens een wit

---

1) Henoch LXXXIV, 6.
2) Id. XCIII.
3) Id. XII, 1.
4) Id. LXXXV—LXXXIX, 59.

schaap (Jakob). De twaalf schapen, die uit dit laatste voortkomen, worden door de wolven (Ægyptenaren) zeer verdrukt, maar een ontvlucht schaap en een tweede (Mozes en Aäron) bewerken op bevel van den Heer der schapen bij de wolven de vrijlating der kudde. De geschiedenis dezer kudde volgt nu: haar tocht door de woestijn, de wetgeving, de afval, de bouw des tabernakels, de wet van Mozes, de intocht in Kanaän, het koningschap, onder het beeld van een ram. Onder den ram (Salomo) bouwden zij boven het huis (Jeruzalem) een grooten toren (den tempel). Daar was de Heer der schapen tegenwoordig en een volle disch zette men hem voor. Maar de schapen vallen af, eenigen van hen (de profeten) worden als vermaners afgezonden, maar die gezondenen worden gedood, en een van dezen (Elias) moet de Heer der schapen redden, door hem bij Henoch op een toren (in den hemel) op te nemen. Maar de schapen bleven afdwalen. In hunne afzonderlijke kudden (de twee rijken) leden zij veel schade, ja riepen eindelijk zelven hunnen ondergang in, verriedden hunne woning. Nu werden de schapen overgelaten in de hand der wilde dieren (de heidenen). De Heer der schapen verlaat het huis (Jeruzalem) en den toren (den tempel) en ondanks de heftige beden van Henoch beginnen de heidenen de schapen te verslinden.

Wij zijn hier dus genaderd tot de 7de week van den ouderen schrijver: de verwoesting van Jeruzalem door Nebucadnezar [1]). Alles is hier breeder uitgewerkt, en nu begint een nieuw tijdvak [2]), verdeeld naar 70 herders, in wier hand de Heer der schapen zijne door hem verstootene kudde overlaat. Hij zal aan ieder der heerschers aanwijzen, welke schapen deze zal ombrengen, maar te gelijkertijd wordt iemand anders aangesteld, om de handelingen der herders te contrôleeren, in hoeverre of zij de bevelen des Heeren overschrijden en eigenmachtig te werk gaan. De herders zelven weten van deze contrôle niets, maar het register hunner daden wordt den Heer der schapen voorgelegd. De verwoesting van stad en tempel, vroeger reeds vermeld, wordt hier nu voorgesteld als het werk der herders. Zij laten de schapen in de macht van leeuwen en tijgers, terwijl de wilde zwijnen (Edomieten of Idumaeërs) mede helpen aan de vernietiging van stad en tempel. Met diepen weemoed verhaalt de ziener, dat

---

[1]) Henoch XCIII, 8.

[2]) Id. LXXXIX, 59—XC, 42.

nu het boek der wandaden dezer heerschers wordt voorgelegd aan den Heer der schapen [1]). Deze aanduiding is telkens in dit gezicht de slotformule van eene periode.

Welk tijdvak is hier bedoeld? De schrijver geeft eerst [2]) een algemeene karakteristiek van de wijze, waarop al de 70 herders te werk gaan, en kent aan de eersten der 70 herders de geheele verwoesting van stad en tempel toe. De invloed der heidenen was (vs. 56—59) reeds vroeger begonnen. Wij weten dan ook, dat reeds Jojakim 602 v. Chr. cijnsbaar werd aan Babylonië. Maar de eigenlijke ondergang van stad en tempel werd nabij gebracht door het optreden van Nebucadnezar's leger. Bij den val van Jeruzalem in 586 v. Chr. werden vele personen, onder welke de beide hoogepriesters, geslacht. De Edomieten, toen reeds gehaat bij Israël, leenden verraderlijk de hand tot verwoesting van Jeruzalem [3]). Het ligt dus voor de hand aan het chaldeeuwsche tijdvak te denken. De nadere bepaling van den duur van dit tijdsverloop zal afhangen van het volgende.

Nu volgt een tweede tijdvak, ook weder in de voorstelling des schrijvers, afgesloten met de vermelding van het register, dat God wordt voorgelegd. Wij lezen daar [4]): „En terstond zag ik hoe herders twaalf uren lang weidden, en ziet, drie van gindsche schapen keerden terug, en kwamen en traden toe, en begonnen alles te herbouwen, wat van dit huis was ingestort, maar de wilde zwijnen hinderden ze, zoodat zij het niet konden. En zij begonnen weder te bouwen als vroeger, en trokken dien toren op, en hij werd de hooge toren geheeten; en zij begonnen weder eene tafel voor den toren te plaatsen, maar al het brood daarop was bevlekt en onrein. En voor dit alles waren de schapen blind, dat zij het niet zagen, en hunne herders desgelijks. En in grooten getale werden zij hunnen herders tot dooding overgegeven, en deze vertraden de schapen met hunne voeten en verslonden ze. En de Heer der schapen bleef rustig, totdat alle schapen zich over het veld verstrooiden en zich vermengden met de dieren des velds, en de herders redden hen niet uit de handen der dieren. En hij, die het boek schreef," enz.

---

[1]) Henoch LXXXIX, 59—72. [2]) Vs. 59—62.

[3]) Obadja 10—12. Ezech. XXV, 12, 13, XXXV, 5. Jezaja XXXIV, 5—17 Psalm CXXXVII, 7.

[4]) Henoch LXXXIX, 72—77.

Volgens XC, 1 hebben „op deze wijze 36 (37) herders de weide overgenomen, en deze allen maakten ieder hunnen tijd vol, en daarna bekwamen anderen ze in hunne macht, om ze gedurende hunnen tijd te hoeden." Opmerkelijk is hier de verklaring, dat de offerdienst in den tweeden tempel na den terugkeer der drie (Zerubbabel, Ezra en Nehemia) onrein was. Deze bewering strijdt met die van het oudere boek [1]), dat de salomonische tempel voor de eeuwigheid bestemd was. De ware tempel komt eerst na de zegepraal des volks, zooals wij beneden [2]) zien zullen. Afgezien van de beteekenis der hier genoemde getallen, is de inhoud van dit gezicht aanduiding van een geheel anderen schrijver, dan dien van het oudere geschrift. Wat het cijfer 36 of 37 betreft, zoo heeft Dillmann aangetoond, dat de verwisseling met 35 hier gemakkelijk te verklaren is, daar in den aethiopischen bijbel deze verwisseling meermalen plaats heeft. Wij zijn dus in deze periode reeds op de helft der 70 heerschers. De juistheid dezer opvatting zal blijken, als wij het vervolg hebben gehoord.

Onder aanvoering van adelaars komen nu gieren, honden, wouwen en raven op de schapen af. Zij pikken de schapen de oogen uit en verslinden ze. Onder het weegeklag der slinkende kudde voltrekken 28 herders te zamen 58 tijden. Dan worden er kleine lammeren geboren, die te vergeefs om hulp roepen tot de groote schapen, maar deze blijven doof. Nu nemen de raven één der lammeren weg, maar de lammeren krijgen hoorns, en al breken ook de raven sommige hoorns af, eindelijk komt er een groote hoorn te voorschijn, en de oogen gaan open van de schapen, die allen op dit gehoornde schaap toeloopen. Nog duurt de slachting onder de kudde voort, maar de schapen blijven rustig. Nu mengen zich de herders met de andere vogels in den strijd. Nu komt de schrijver van het register ter hulpe. De Heer der schapen daalt zelf neder. Nu verschijnen in gemeenschap met de roofvogels eenige schapen uit de verstrooiing, om een aanval te doen op den hoorndrager. Nu wordt weder het boek God voorgelegd, en dit boek behelst de wandaden der 12 laatste herders, die veel meer schapen hebben

---

[1]) Henoch XCIII, 7.
[2]) Id. XC, 28, 29, XCI, 13.

omgebracht dan de vroegeren [1]). Thans treedt God zelf op en het einde is nabij.

Hier kunnen wij dan voorloopig stilstaan, om te onderzoeken of de apocalypticus in zijne cijfers ons eenig licht geeft over zijn eigen leeftijd.

Hoe lang heerschen die 70 heerschers? Hilgenfeld [2]) heeft gezegd, 7 × 70 = 490 jaren na 588, d. i. 98 v. Chr. den leeftijd van Alexander Jannaeus. Volkmar leest hier 70 × 10 jaren, of liever 72 × 10, en nog wat meer dan 720 jaren na 588 v. Chr., is 132 n. Chr., het eerste jaar van Barcochba's opstand, en het boek Henoch is dan eene proclamatie van Rabbi Akiba ten gunste van Bar-cochba, geschreven door Simon ben Jochai, of door Simon ben Azai [3]).

De schrijver zelf geeft voor het eerste tijdvak 12 heerschers aan, aan het einde van het tweede zijn 35 heerschers verloopen, zoodat er 23 in het tweede tijdvak komen. Voor het derde worden van de 35 overschietende uitdrukkelijk 12 bijzonder vermeld, zoodat wij krijgen de volgende verdeeling: 12 + 23, + 23 + 12, de drieëntwintig voorlaatsten maken dan met de vorige 35 juist 58 tijden vol. Hoe lang is dit tijdsverloop na Jeruzalem's verwoesting?

Hilgenfeld's berekening van 7 jaren voor elken heerscher geeft geen rekenschap van de door den schrijver zelven aangewezene tijdverdeeling. Het eerste tijdvak van 12 heerschers zou dan 84 jaren omvatten, die van 586—502 loopen. Dit laatste jaar evenwel is zonder eenige beteekenis. Reeds 516 was de tempel voltooid.

In het tweede tijdvak leest Hilgenfeld het cijfer 36 en komt dan door 7 × 36 = 252 op 336, het jaar na Alexander's troonsbestijging.

In het laatste tijdvak is Hilgenfeld's redeneering geheel verward. 7 × 58 = 386 tijden, wat van de 586 afgetrokken, geeft het jaar 200. Maar nu zal 58 bedorven zijn en 59 moeten gelezen worden, en die 413 jaren brengen dan, van 588 afgetrokken, tot 175 v. Chr., het jaar van de invoering der syrische

[1]) Henoch XC, 2—18.

[2]) Apocalyptiek, S. 122, Zeitschrift, 1860, 319—334, 1861, 212—222, 1862, S. 216—221.

[3]) Zeitsch. d. Morgenl. Geselsch., 1860, S. 174.

belasting in Judaea. Volgens Hilgenfeld heeft de schrijver er dus eigenlijk twee berekeningen op na gehouden, een van 59 herders, en een van 28 tijden. De willekeurigheid dezer berekening is door Volkmar aangetoond [1]).

Maar nu Volkmar zelf? Naar aanleiding van Zach. XI, 8 zullen de 70 heerschers 70 tientallen van jaren zijn. Wij laten de exegese van de woorden des profeten rusten [2]), en vragen alleen of de apocalypticus zelf 720 jaren aangeeft. In deze stelling ligt de grond van het geheele, met zooveel vernuft en geleerdheid, door Volkmar opgetrokken gebouw. Volkmar moet daartoe de geheele duidelijk uitkomende schrijfwijze des auteurs miskennen. Wij zagen boven, dat wij eerst hebben eene voorloopige, algemeene schildering van de heerschappij der heidensche koningen onder Israël [3]). Daarop wordt de geheele verwoesting van stad en tempel vermeld, en eerst aan het einde van de schildering der periode wordt als het boek God is voorgelegd, het getal der herders opgegeven. Dit is eene vaste gewoonte des schrijvers [4]). De apocalypse begint niet eerst met het 70ste vers de vermelding van het boek, dat God wordt overhandigd. Verder moet Volkmar, om overal de Romeinen en de Christenen te vinden, aan sommige beelden en woorden een gewrongen zin geven. Het schreeuwen der kleine lammeren, dat overal elders hulp roepen beteekent [5]), zal hier beteekenen oproer maken. De schapen, wier oogen geopend worden, zullen de zich bekeerd hebbende Joden zijn, terwijl de uitdrukking in deze apocalypse beteekent: inzicht in iets krijgen [6]). Schijnen de arenden, die als aanvoerders der roofvogels genaamd worden, te wijzen op de Ro..einen, reeds de oudere apocalypse van Daniël zag onder arendsvleugelen eene andere als de Romeinsche monarchie [7]). Volkmar is verplicht in die vogels verschillende uit onderscheidene provinciën gewonnen legioenen te erkennen. De honden, die met de vogels mede de schapen teisteren, zullen de aanduiding zijn van de Maccabeesche vorsten en van Archelaus [8]).

1) Zeitschr. v. Hilgenfeld, 1861, 1862.
2) Zie Kuenen, H. K. O., II, 383.
3) Henoch LXXXIX, 59-65.
4) Id. LXXXIX, 70, 72a, 76, XCI, 1.
5) Id. LXXXIX, 15, 16, 19, 20, 31, 38, 57.
6) Id. LXXXIX, 28, 32, 41, 54, 74, XC, 6, 7, 9, 10, 26, 35.
7) Dan. VII, 4, Hilgenf. Zeitschr. 1862, S. 218.
8) Zie verder Gebhardt, Merx. Archiv., 1872, II, S. 187-231.

Philippi ziet in de 12 laatste heerschers Romeinen. Van de 70 tijdvakken van heidensche heerschappij zijn er 12 voor Babel, 23 voor Perzië en even zoo veel voor de Grieken en 12 voor Rome. Babyloniërs regeerden over Israël juist 120 jaren, als men de voorloopige afhankelijkheid van Judaea mede telt. Rome regeerde van 50 v. Chr.—70 n. Chr. De Romeinen zijn niet opgetreden, zooals deze schrijver de adelaars optreden laat, als aanvoerders van de Grieksche heerschers. Volkmar komt dan ten minste iets meer nabij de waarheid, door de 370 jaren der 37 heerschers af te trekken van 588 en dan te komen op 218, terwijl 190 de invloed van Rome in het Oosten zich het eerst gevoelen deed. Geheel gewrongen is de verklaring van de kleine lammeren, als de kleine christelijke gemeente, wier geopende oogen de apostelen zijn, de raven zijn de Herodianen, die éénen, Johannes den Dooper wegnemen, en Christus is de groote hoorndrager, tegen wien de nu met de adelaars verbonden raven vechten.

Houden wij ons daarentegen aan de opgaven des schrijvers zelven, dan moeten wij bij de eerste periode denken aan de Chaldaeën, bij de tweede aan de Perzen, bij de derde aan de Grieksche overheersching, en het is alleen nog maar de vraag, hoever of wij onder de laatste den schrijver te plaatsen hebben.

Geeft de schrijver van de eerste periode den duur aan? Neen en ja. Hij spreekt van 12 eerste heerschers, 4 van de verwoesting van Jeruzalem tot op den terugkeer. Wij zagen boven, dat hier naar het voorbeeld van Daniël 12 jaarweken te rekenen, niet tot eene goede uitkomst leidt. Anders zou dit voor de hand liggen. Reeds het testament der XII patriarchen uit de 2de eeuw onzer tijdrekening vond in onze Apocalypse de aanduiding van 70 weken [1]. Maar deze opvatting geeft geene rekenschap van de hier gevolgde schrijfwijze in welke de „tijden" de niet nader bepaalde aanduiding zijn van den duur der heerschappij van iederen herder. Er is hier eene goed volgehoudene personificatie, en het eenige middel, om den duur der tijdvakken te bepalen, is de beantwoording der vraag, of het laatste vermelde feit in een of ander tijdvak ook op een bepaalden datum wijst. Wat de eerste periode betreft, hebben wij als slotfeit, waarmede de tweede periode begint, den terugkeer

[1]) Hilgenf. Zeitschr. 1862, S. 217.

van 3 schapen. Wij denken hier aan Zerubbabel en Josua. Maar wie was de derde? Het ligt voor de hand hier aan Ezra te denken. Werkelijk kwam Ezra in 558 v. Chr., Nehemia in 445 v. Chr., in Palestina aan. Nu hebben wij in Nehemia XII, 1 een bewijs, hoe men in de Grieksche periode gewoon was zich voor te stellen, dat Ezra, de priester, dadelijk met Zerubbabel en Josua in 538 v. Chr. is teruggekeerd [1]). De eerste periode zou dan niet meer dan de 50 jaren der ballingschap bevatten. Voor 12 heerschers is er dan geen plaats. Ewald telt 5 Assyrische koningen, van Phul tot Assarhaddon, 3 Chaldeeuwsche en 4 Egyptische, van Necho tot Amasis bij elkaar. Maar bij Henoch treden de 12 heerschers, de eersten der 70, op als de Israëlieten al zwaar verdrukt zijn. Wij moeten met Dillmann aannemen, dat de schrijver in het eerste tijdvak globaal rekent, en het zwaartepunt van zijn stelsel in de laatstgenoemde cijfers bestaat. In ieder geval is naar zijne voorstelling de heerschappij der heidenen over Israël van vroegeren datum dan Jeruzalem's verwoesting; Assyrië, Egypte en Babel hadden reeds lang invloed op Judaea. Aan die heerschers denkt hij, en neemt het getal 12, omdat hij in zijne berekening de symmetrie moest bewaren, met de laatste 12.

Het tweede tijdvak, waarin de tempel voltooid wordt, onder heftigen tegenstand van de wilde zwijnen, en de Judaeers nog steeds van hunne heidensche heerschers te lijden hebben en ook nog voortgaan zich te verspreiden buiten Palestina, moet dat zijn der Perzische opperheerschappij. De wilde zwijnen, die den bouw van de stad verhinderen, kunnen hier natuurlijk niet de Edomieten der eerste periode alleen wezen. Wij denken hier aan de tot een zeker Jahvisme bekeerde colonisten van het noordelijk rijk, de Chutaeers of Samaritanen en aan de Ammonieten en Arabieren. [2]) Bovendien hadden zij te lijden van de oorlogen door Cambyzes tegen Psammetichus gevoerd (525) zoodat er inderdaad reden bestond om huiverig te wezen naar Palestina, een slagveld destijds, te gaan en de profeet Zacharias krachtig op verhuizing van Babel naar Palestina moest aandringen. [3]) Drukkend waren de belastingen voor Judaea als Satrapie van Perzië, de ongehoorzame Israëliet werd eenvoudig opgehangen

[1]) Kuenen, Hist. K. O. I., 352, 356.
[2]) Hitzig, Gesch. d. V. Israël., 1869, S. 294.
[3]) Zach. II, 6, vlg.

aan een balk gesloopt uit zijne eigene woning. [1]) Palestina moest met Syrie, Phoenicie en Cyprus jaarlijks 350 talenten zilver aan den koning opbrengen. [2]) Misgewas en duurte waarvan Zacharia en Haggaï voor het eerste deel der Perzische opperheerschappij getuigenis afleggen, zullen zeker wel al die eeuwen niet hebben voortgeduurd, maar in de vele oorlogen tegen de Scythen en Grieken moet bovendien menige Israëliet gevallen zijn, en de Joden bleven dan ook buiten Palestina vertoeven. De muren van Jerusalem werden gesloopt ten gevolge van den oorlog door den van Artaxerxes afgevallen veldheer Megabyzus gevoerd tegen den koning, en deze ramp was de aanleiding tot Nehemia's optreden. Onder Artaxerxes II ontheiligde de Perzische veldoverste Bagoses den tempel en hief eene belasting op ieder offerlam. Maleachi legt getuigenis af van de ellende door den oorlog van dezen Artaxerxes tegen Egypte over Judaea gebracht. Bij den oorlog van Artaxerxes Ochus tegen Phoenicie werden Joden en Edomieten gevangen genomen en overgebracht naar Hyrkanië en Babylonië, tijdelijk werd zelfs Jericho hoofdplaats in stede van Jeruzalem. [3]) Met deze feiten is de teekening van onzen apocalypticus in overeenstemming. De tijdsruimte van Zerubbabel tot Darius Codomannus of Alexander den Groote (538-336 v. Ch.) zal dan hier aangeduid zijn, en wij kunnen natuurlijk ook gerust aannemen, dat het vergeefsche moeite is de namen der 28 hier bedoelde koningen te zoeken. Moet men met Dillmann [4]) hier de beheerschers der twee rijken vóór de Epigonen er bij tellen? In die rijken woonden zeker Joden, maar die optelling, zal zij het gewenschte cijfer opleveren, moet al zeer willekeurig zijn. Men moet de 7 of 8 Seleuciden van Nicanor tot Seleucus bijeen nemen, evenzoo de zes eerste Ptolemaëen tot Philometor, desgelijks Alexander en zijne twee opvolgers en vervolgens Perdikkas, Antipater, Eumenes, Antigones, Demetrius en Lysimachus bijeen voegen. Veel natuurlijker is het, dat de schrijver eerst in de latere perioden, die aan zijn leeftijd naast voorafgingen en die hij zelf beleefde, daarom juiste cijfers geeft, en deze als uitgangspunt hield voor zijne berekening van het verleden, die hij als profetie voordroeg.

---

[1]) Ezra 6, 11.
[2]) Herodotus, III, 91.
[3]) Hitzig, a. w. 290-309.
[4]) Henoch S. 275.

De 23 volgende heerschers duiden de Grieksche monarchie aan. Onder deze herders was er een, die de Joden veel reden tot klagen gaf. Wie anders kan dit geweest zijn als Ptolemaeus Lagi, die Jeruzalem innam en vele Joden in gevangenschap weg-voerde (320 v. Ch.)? Onder de aan de schapen vijandige dieren treden hier ook de eigenlijk tot de kudde behoorende honden op. Wij kunnen hier aan niemand anders denken als aan die uit de Daniel-apocalypse en Josephus bekende geweldenaars (פְּרִיצִים) de pachters der jaarlijksche belastingen aan den Egyptischen koning, Jozef Tobiai'szoon en zijn zoon Hyrcanus, van welke de eerste de inwoners, die weigerden te betalen, eenvoudig doodde. Onder Ptolemaeus Euergetes en Philopator (247—209) hadden de Joden veel van hen te lijden. Hyrcanus ging zelfs zoo ver van uit Egypte tegen zijne andere broeders een oorlog te voeren. Hij nam Jeruzalem in, maar de meerderheid der bevolking was hem ongenegen en daarna vestigde hij zich te Hesbon in een rooversburcht, waaruit hij zeven jaren lang het volk verontrustte, tot dat hij uit angst voor Antiochus Epifanes zich zelven het leven benam.[1]) Die honden woedden dan ook volgens onzen apocalypticus, tot dat er kleine lammeren aan de schapen geboren worden. Dit zijn de Chasidim van het tijdvak der Maccabaëen. Als die lammeren geboren worden zijn er 58 tijden verloopen, en 23 heerschers zijn er dus geweest van Alexander tot op dit oogenblik. Als wij de uit zijne nalatenschap ontstane rijken verbinden, dan erlangen wij deze lijst:

1. Alexander.	9. Seleucus I.	17. Antiochus Epi-
2. Arrhidaeus.	10. Antiochus. I.	fanes. 175-164.[2])
3. Perdiccas.	11. Antiochus II.	19. Ptolemeus. I.
4. Antipater.	12. Seleucus II.	19. „ Philadelf.
5. Lysimachus.	13 Seleucus III.	20. „ Euergetes.
6. Eumenes.	14. Antiochus III,	21. „ Philopator.
7. Antigonus.	15. Seleucus IV. 175	22. „ Epifanes.
8. Demetrius.	16. Heliodorus.	23. „ Philometor. 173.

De roof van dit éene lam kan dan wel niet anders geweest zijn als de dood van Eleazar [3]) in den bijna beslissenden slag tegen Lysias (162 v. Chr.) Daarna werden de lammeren grooter

[1]) Hitzig. Gesch. d. Volk. Israel. s. 344. 349. f. 357—59.
[2]) Kuenen H. K. O. II. 433. Hitzig. a. w. s. 373.
[3]) 1 Macc. VI. 32.

en kregen horens. Judas behaalt eene overwinning op Nicanorsdag (161 v. Chr.), maar de roofvogels gaan voort met pogingen om die horens te verbreken en Judas sneuvelt in den veldslag van Eleasa (160 v. Chr.). Jonathan wordt nu in 152 v. Chr. erkend als priestervorst, maar reeds 142 v. Chr. door Tryphon vermoord. Hij is dus niet de groote hoorndrager, van wien het in de apocalypse heet, dat de roofvogels te vergeefs pogen hem te vernietigen. Ook aan Simon 138—135 v. Chr. erkend hoofd van Judea, schijnt hier niet gedacht te kunnen worden, hij viel door sluipmoord. Zoo komen wij op Johannes Hyrcanus (135 tot 106 v. Chr.). Het hoorndragende schaap roept om hulp, en die hulp verschijnt in den engel, die het register hield der herders en van hunne wandaden. Josephus [1]) verhaalt dat Johannes, toen zijne zonen streden tegen de door Antiochus Cyzicus opgezette Samaritanen, bij den offerdienst in den tempel eene engelverschijning gehad heeft, die hem de overwinning beloofde. Profetische visioenen werden vrij algemeen aan de vrome Chasidaëers toegekend. [2]) Maar die strijd wordt door den apocalypticus niet bedoeld. Het is een geweldige aanval. In de overigens vrij rustige regeering van Hyrcanus is aan niets anders te denken als aan de belegering van Jeruzalem in 134 v. Chr. door Antiochus Sidetes, die met eene verwoesting van Judea gepaard ging. Hyrcanus werd zelfs uit de stad geworpen door de partij, die van geen oorlog weten wilde. Op harde voorwaarden werd vrede gesloten. Dit alles, die crisis, is voor den apocalypticus tegenwoordig. Daarna profeteert hij de uitredding en de heerschappij, juist omdat het tegendeel tot nog toe gebleken was. Met Hilgenfeld af te dalen tot Jannaeus Alexander, Hyrcanus, zoon, die door Ptolemaeus Lathurus in het nauw is gebracht (105—79 v. Chr.) is dus niet noodig. Hoogstens kan de oorlog van Hyrcanus' zonen in Samaria (109 v. Chr.) hier in aanmerking komen, maar dit was niet een zoo dreigend gevaar.

Maar, zal misschien de aanwijzing van de 12 laatste herders die uitdrukkelijk van die 23 worden onderscheiden, ons noodzaken af te dalen tot Jannaeus Alexander? De zes heerschers meenden wij te vinden in al de koningen van Alexander tot 162 v. Chr., dus het jaar na Antiochus' dood. Antiochus Epifanes had de volgende opvolgers: 1. Antiochus Eupator, 2. Deme-

---

[1]) Antiq. XIII. 10, 3. [2]) Josef t. a. p. 97. 2 Macc. XI. 15—16.

trius I Soter, 3. Alexander Balas, 4. Demetrius II, 5. Antiochus VI, 6. Tryphon, 7, Antiochus Sidetes, 8. Demetrius II. 9. Seleucus V, 10. Antiochus VIII, 11. Antiochus van Cyzicus. 113—96 v. Chr. Daar Hyrcanus in 106 stierf blijven wij, Antiochus Epifanes mede tellende, ook onder Antiochus Cyzicus binnen den leeftijd van Hyrcanus, die door den apocaly,ticus niet als verleden, maar als tegenwoordig wordt voorgesteld. Den juisten datum te bepalen zal wel onmogelijk zijn.

Het is thans de vraag, welke toekomst de schrijver van deze tweede apocalypse zich voorstelt. [1])

God verschijnt, slaat de aarde en in de diepte worden de roofvogels verslonden. Met een zwaard strijden de schapen tegen de dieren des velds. Op een troon in een liefelijk oord zet God zich neder en de boeken worden ontzegeld. Al de aartsengelen, zeven witte gedaanten (vier waren er in vs. 31 vermeld), brengen de gevallen engelen en de 70 heidensche heerschers voor den rechterstoel. Na elkander worden zij in de vurige diepte geworpen. Midden in de aarde, in Palestina, onstaat eene andere diepe kloof voor de afvallige Israelieten, de Gehenna aan de rechterzijde van het Godshuis. Nu wordt de tempel, die onrein was (zie bov. LXXXIX: 73) losgemaakt, alle deelen worden ingewikkeld en zorgvuldig naar eene plaats in het zuiden des lands overgebracht. Nu komt er een fonkelnieuwe tempel grooter en heerlijker dan de vroegere, en daarin was de Heer der schapen wel tegenwoordig [2]). Alle dieren des velds en alle vogelen des hemels, alle heidenen huldigen de kudde in dat huis verzameld. Nu wordt Henoch door dezelfde drie witte gedaanten, engelen, die hem ten hemel hadden opgevoerd, nedergelaten op de aarde, en die jonge hoorndrager, de vorst der Maccabaeën, neemt hem bij de hand. Nevens hem in Jeruzalem verzamelen zich de ondergegane en verstrooide schapen, de gestorven en gevluchte Joden en alle heidenen, alle dieren des velds en vogelen des hemels. De strijd houdt op, het zwaard dat aan de schapen gegeven was, wordt vergezeld. De kudde, zoo groot dat het huis ze niet bevatten kan, ziet nu met geopende oogen het goede. Nu verschijnt een witte jonge stier met geweldige hoorns, die alle heidenen ontzag inboezemt. Alle de geslachten worden nu ook ver-

[1]) Henoch XC. 18—42.

[2]) Betere lezing voor: alle schapen waren daarin. Het oordeel wordt volgens het oudere boek I : 4 op den Sinai gehouden.

anderd in witte stieren. En het hoofd dier witte stieren [1]) was groot. En God heeft groote vreugde over deze nieuwe gemeente. De schrijver ontwaakt en het blijkt, dat hij onder de nieuwe gemeente zich bevindt. Daarvoor dankt hij God. Maar tevens alles duidelijk voor zich ziende en den gang der openbaringen indenkende, wordt hij diep weemoedig, vooral als hij dezen tweeden droom aan den eersten verbindt.

Dit slot der apocalypse verbindt de twee visioenen tot een geheel, en doet ook het einde van het tweede met het begin overeenstemmen. De witte stieren van den oud-vaderlijken tijd komen in de toekomst terug. De Messias staat in dien stier voor ons, en wel als type van Adam den reinen mensch, die het hoofd is der nieuwe godsgemeente, allen aan zich gelijk maakt, en zelf ook in wasdom toeneemt. Verder is in deze toekomst als zeer eigenaardig op te merken de verwachting dat de tweede tempel geheel zou weggenomen, en vervangen worden door een een gansch nieuwen. De oudere apocalypse had eenvoudig gezegd, dat er een huis voor God in de 8ste week zoude gebouwd worden, nadat in de 5de week de salomonische tempel als voor de eeuwigheid bestemd was voorgesteld, en in de 6de week op het einde wel het huis der heerschappij (Jeruzalem) naar niet de tempel „het huis der heerlijkheid" als veroverd vermeld was. [2]) Deze voorstelling wordt hier verduidelijkt. De Salomonische tempel is verwoest, de tweede tempel was geen waarachtig rein godshuis, en daarom zal na het gericht het tijdvak van volmaakt leven, door het oudere geschrift aangekondigd, ook hierin bestaan, dat een fonkelnieuwe tempel gesticht wordt.

De schrijver dezer apocalypse maakt dus geen geheim van zijne onder de Joden zeer bijzondere overtuiging. Het mag bevreemdend genaamd worden, dat men niet reeds lang dien onbekenden schrijver zijne plaats gegeven heeft in die eenige richting van het Jodendom, die de overtuiging koesterde, dat de tempeldienst onrein was, het Essenisme. Sieffert meent, dat deze apocalypse uit aan het Farizeïsme verwante kringen is voortgekomen. In het algemeen is die bepaling juist, daar het Essenisme zeker hoofdzakelijk eene spruit is van het Farizeïsme. Maar hier

---

[1]) Vs. 38 zijn de hier volgende woorden: „was het woord, het woord zelf" eene christelijke glosse. Het woord dier רְאֵם of רֵים werd ῥημ of ῥῆμα gelezen en met *nagar* in het Aeth. overgezet. *Λόγος* is in het Aeth. *gâl.*

[2]) Henoch XCI 13. XCIII. 7, 8.

liggen de specifiek Esseensche overtuigingen des schrijvers duidelijk voor de hand. Hij laat niet onduidelijk doorschemeren, dat hij als ongehuwde juist geschikt was voor het ontvangen van openbaringen, en spreekt uitdrukkelijk de echt Esseensche leer uit, dat de tweede tempel onrein was. Na wat over dit punt geschreven werd [1]), moet ik nog steeds het gevoelen voorstaan, dat het hier wel degelijk gold de konsekwente toepassing van het levietisch beginsel: bloed maakt onrein. Ook de schriftgeleerde, die het oudste Henoch-boek schreef, deelde deze meening [2]). Het Essenisme nu, dat in Jozefus' leeftijd (40 n. Chr.) eene afzonderlijke colonie was, heeft zich allengs afgescheiden van de natie. Bovendien vinden wij onder Aristobulus I, Herodes en Archelaus afzonderlijke Esseensche profeten vermeld, Judas, Menahem en Simon. De eerste trad met zijne discipelen in den tempel op, en de tweede Menahem was een tijdlang met Hillel aan het hoofd der Jeruzalemsche schriftgeleerden, uit wier gemeenschap hij, naar de overlevering, wijken moest, om godsdienstige overdrijving ten aanzien van zich zelven [3]). Vóór dien tijd moet het Essenisme als richting bestaan hebben, al nemen wij ook het bericht van Jozefus niet onvoorwaardelijk aan, dat het reeds onder Jonathan bestond. De konsekwente handhaving der priesterlijke wetgeving na Ezra, bezegeld met martelaarsbloed, moest aanleiding geven tot onthouding en afzondering, waarvan de Nazireër, de Rechabieten en sommige bepalingen der Deuteronomische wetgeving de voorloopers waren [4]). In het Essenisme werd het Farizeesch Chaberaat sekte. Dit is allengs geschied, en, al wordt nu door Jozefus, die voor de inwendige godsdienstige bewegingen des Jodendoms geen oog had, de eerste Essener eerst 106 v. Chr. vermeld, omdat deze openlijk in den tempel optrad, als waarzegger, niets verhindert ons de onderhavige apocalypse, die op den leeftijd van Johannes Hyrcanus wijst, toe te kennen aan een Essener uit de afzondering, die het werk van den vorigen schriftgeleerde en pharizeër breeder opvatte en zijn eigenaardige opvatting van den tempeldienst eene plaats gaf in zijne wereldbeschouwing. De Messiaansche verwachtingen van onzen schrijver zijn eigenaardig gekleurd. In zijne Messiaansche

---

[1]) Het Essenisme, Leiden, 1868, blz. 25. Theol. Tijdschr., 1871, blz. 179.
[2]) Henoch XCVIII, 11.
[3]) Het Essenisme, blz. 12, 13.
[4]) Het Essenisme, blz. 21—26. Kuenen, Godsd. v. Israël, blz. 353—355.

verwachting komt de figuur van den Messias voor. Hij wordt geboren, neemt toe in omvang en sterkte, maar vervloeit geheel in de aan hem gelijk gewordene godsgemeente, die nu eene gemeenschap is van reine Adamskinderen, niet bepaald van schapen uit Jakobs stal, als in de eerste dagen der wereld, voordat de sterren weidden onder de runderen der aarde. De Messiasverwachting is hier nog zeer onbepaald, maar zij bestaat toch na 138 v. Chr., om onder Herodes krachtiger te herleven. Hier verdwijnt ongemerkt de Maccabaëer Hyrcanus voor den nieuwen persoon der toekomst, die in soort ten slotte geheel gelijk is aan allen. Hieraan sluit zich de Messiasverwachting van het Psalterium Salomonis aan, volgens welke de groote koning der toekomst heet: ἄνθρωπος ἀλλότριος γένους ἡμῶν, υἱὸς Δαυὶδ, χριςὸς κύριος, χριςὸς θεοῦ [1]). Zoo heeft ons onderzoek eene kleine schakeering gevonden in de anders vrij onpersoonlijke Messiaansche verwachtingen des Jodendoms vóór Herodes.

Wij mogen van deze tweede uitgave van Henoch's apocalypse geen afscheid nemen, zonder de vraag te doen, of Gebhardt inderdaad geslaagd is in zijne bewijsvoering [2]) dat de Aethiophische vertaling geheel onbetrouwbaar is.

Dat hier en daar schrijffouten zijn, heeft Dillmann erkend, en men kan ze in zijn commentaar vinden. Maar met Colani hier in het algemeen te spreken van eene „très-mauvaise version éthiopienne", zal wel te sterk zijn. Sommige plaatsen als vervalscht aangemerkt door Gebhardt kunnen eenvoudig verklaard worden. „De „honden" (XC, 4) wil hij veranderen in „wilde zwijnen". Wij zagen, dat juist de als honden, d. i. heidenen verachte pachters der belastingen hier zeer juist zijn aangeduid. Het is waar, dat men de keus heeft te lezen 37 of 35 (XC.1.)

De Grieksche citaten bij Clemens Alexandrinus, Origenes, Testament der XII Patriarchen, den Judasbrief en Tertullianus zijn vrije reproductie. De tekst door Syncellus (8e eeuw) in zijne chronographie opgenomen, geeft hier en daar een beteren zin, (Hen. VI, 1—IX, 4, VIII, 4—X, 14, XV, 8—XVI, 1), maar die

---

[1]) Henoch XVII, 23, 36, XVIII, 6, bij Hilgenfeld, Zeitsch. f. w. theol. 1868 S. 158 f.

[2]) Psal. Sal. Archiv., 1872, II, S. 189—231,

stukken bevatten herhalingen benevens een stuk, dat in den Aethiopischen tekst nergens is thuis te brengen, zoodat Syncellus zelf reeds een door ampliaties bedorven tekst moet gebruikt hebben [1]).

Nu ontdekte A. Maii in een Vaticaansch handschrift eenige regels van den Griekschen Henoch, die door Gildemeister zijn uitgegeven [2]). Die regels zijn uit onze tweede Apocalypse LXXXIX, 42—49. Zullen deze nu misschien veel licht verspreiden voor de kritiek? Men oordeele:

Aethiopische tekst.	*Vatikaansche.*
Vs. 42. En de honden en de vossen en de wilde zwijnen vingen aan de schapen te verslinden, totdat een ander schaap opstond, een ram uit hun midden, die hen aanvoerde.	*καὶ οἱ κύνες ἤρξαντο κατεσθίειν τὰ πρόβατα καὶ οἱ ὗες καὶ οἱ ἀλώπεκες κατήσθιον αὐτά, μέχρι οὗ ἤγειρεν ὁ κύριος τῶν προβάτων κρίον ἕνα.*

De door Dillmann uitgegeven tekst zegt niet, dat de aanvoerder door den Heer der schapen benoemd werd. Overigens is deze Aethiopische tekst, waar in sommige handschriften gelezen werd: „totdat een ander tot Heer der schapen verheven werd," even juist als de andere Grieksche. Te recht is door Dillmann de lezing: dat een schaap, Heer der schapen, d. i. God, worden zou, verworpen. Laat de Grieksche tekst hier de juiste zijn. Verder:

Vs. 43. En deze ram begon naar beide zijden deze honden, vossen en wilde zwijnen te stooten, totdat hij ze allen vernietigd had.	Grieksche tekst leest *velen* en noemt de dieren in andere volgorde.
Vs. 44. En aan dit eene schaap (vs. 41 vermeld, Samuel) gingen de oogen open, en hij zag, hoe die ram zijne waarde verloochende.	Grieksche tekst: Aan de schapen gingen de oogen open.

---

1) Afgedrukt bij Dillmann, S. 82—86.

2) Zeitschr, d. Morg. Geselsch. 1855, S. 621.

Vs. 45. En de Heer der schapen zond het schaap naar een ander schaap en verhief het om ram te wezen.	Grieksche tekst leest hier ἀρὴν, lam.

Van deze drie veranderingen is de eerste zonder eenige beteekenis. Volgens de tweede zouden niet aan Samuel maar aan al de Israelieten de oogen zijn opengegaan voor de nietswaardigheid van Saul. Gebhardt meent dat de Grieksche tekst hier de voorkeur verdient, omdat men toch van Samuel niet kon zeggen, dat hij zich bekeerde. Wij zagen dat het „open gaan der oogen” in deze apocalypse altijd beteekent: inzicht in iets krijgen. De Aethiopische tekst is hier dan beter. In de derde wijziging worden door de Grieksche tekst van Samuel en van David vóór hunne troonsbeklimming lammeren gemaakt.

Van Samuel is deze wijziging onjuist, en van David naar waarheid, maar ook deze wijziging heeft niet veel te beteekenen.

De laatste wijziging van vs. 48, 49 is bij den Grieksche tekst inderdaad eene verbetering. Volgens den Aethiopischen tekst wordt in vs. 48 en 49 de regeering van David en Salomo te zamen genomen aldus:

Vs. 48. En die tweede ram (David door Saul vervolgd) verhief zich, en weidde de schapen; en deze ram teelde vele schapen en stierf; en een klein schaap (de jonge Salomo) werd ram in zijne plaats, vorst en leidsman van die schapen.

Vs. 49. En de schapen werden talrijk, al de honden en vossen en wilde zwijnen vreesden en vluchtten naar hem, en die ram stiet en doodde al die dieren, en deze vermochten niets meer over de schapen en ontroofden hun niets meer.

Hier wordt in vs. 49 melding van Davids oorlogen gemaakt. En vs. 48a en 49 hooren bijeen. Zoo heeft nu ook de Grieksche tekst.

Uit het medegedeelde blijkt, dat de zoo hoog geroemde aanwinst van dezen Griekschen tekst tot verklaring der 70 herders niets afdoet, op een paar uitzonderingen na van geene en dan nog van ondergeschikte beteekenis is. Bovendien zij men op zijne hoede bij de tekstuitgave van Maii. De proeven door Kuenen en Cobet in hunne praefatio tot den codex Vaticanus gegeven van 's mans onbetrouwbaarheid behoeven hier slechts herinnerd te worden.

Het boek Henoch heeft nog meer lotgevallen gehad. Het ka-

rakter der andere toevoegsels in den tekst dien wij bezitten is door Sieffert gezocht hij het Essenisme. Daarover in een tweede artikel.

Voorloopig kwamen wij tot deze uitkomst.

1°. Apocalypse van Henoch I, bevattende I—XVI, XX—XXXVI, LXXII—LXXXIII, XCIII, XCI, XCII, XCIV—CV, is van de hand eens Farizeeschen schriftgeleerde tusschen 153 en 155 v. Chr. geschreven.

2°. Apocalypse van Henoch II, bevattende LXXXIII—XCI is van de hand eens Esseenschen schrijvers na 134 en vóór 106 v. Chr. te boek gesteld.

II.

Het onderzoek naar het karakter van het oudste boek „Henoch" deed ons daarin twee geschriften onderscheiden.

Het eerste omvattende I-XVI, XX-XXXVI, LXXII-LXXXII, XCIII, XCI, 12-19, XCII, XCIV-CV scheen ons van de hand eens Farizeeschen schriftgeleerden uit het eerste tijdvak der Maccabeesche heerschappij tnsschen 153 en 135 v. Chr.

Het tweede LXXXIII-XC vertoonde ons eene Esseensche apocalypse uit de dagen van Johannes Hyrcanus tot 106 v. Chr.

Het zou thans plicht zijn het karakter en den leeftijd te bepalen van die gedeelten die de derde misschien wel de vierde uitgave dezer apocalypse uitmaken. Vooraf moeten wij kortelijk rekenschap geven, waarom VI-XVI door Dillmann als toevoegsel beschouwd, door ons tot het oudste boek wordt gerekend. Hilgenfeld, die deze hoofdstukken evenzoo tot de oudste redactie brengt heeft Dillmann's bewijzen niet wederlegd.

Genoemde hoofdstukken behelzen de aanleiding tot het ontvangen der hoogere openbaringen door Henoch. Die aanleiding was gegeven in het feit van den afval der engelen in den leeftijd van Jared, Henoch's vader. Het kwaad nam zoo toe, dat de aartsengelen God bidden om recht te doen. Nu heet het: „toen sprak de Allerhoogste, de groote en Heilige, en zond Assjalâjûr (Uriel) naar den zoon van Lamech." [1]) Noach nu, Lamech's zoon, leefde na Henoch. Het verhaal van het verledene schijnt hier dus af-

---

[1]) XX. 1.

gebroken te worden door een blik in de toekomst, waarbij de apocalypticus, die vergeet dat Henoch gedurende Noach's leven niet meer op aarde was, uit zijn rol valt. Intusschen, als onze schrijver de lastgevingen voor de toekomst vermeldt, schrijft hij: „Eer dit alles geschiedde werd Henoch verborgen, en niemand der menschenkinderen wist, waar hij verborgen was." [1]) Vóór de voltrekking van het vonnis aan de engelen en na hun val, valt dus Henoch's verhooging, een toestand, waarbij de opmerking gevoegd wordt: „en al zijn doen was met de wachters en met de heiligen gedurende zijn leven," eene kantteekening wellicht,[2]) maar die bewijst dat Henoch hier in verhoogden staat gedacht wordt. Deze voorstelling wordt in de Esseensche apocalypse slechts in zooverre gewijzigd, dat Henoch daar voorgesteld wordt op een hoogen toren gezet te zijn. [3])

De engelenleer in dit gedeelte is verder volstrekt niet breeder en dus jonger. Het eenige nieuwe is het optreden van Semjara als hoofd der Engelen [4]) waar elders Azazel als zoodanig voorkomt. Maar in de onophoudelijke verbastering der engelennamen is, naar Dillmann's eigene aanwijzing zooveel onvasts, dat hieraan moeilijk een bewijs voor jongeren oorsprong te ontleenen is. Een enkel voorbeeld. De bij Henoch voorkomende naam Suriël wordt in den Talmud [5]) wedergevonden, en elders [6]) weder met Rafaël verwisseld. Verder is de voorstelling, die wij hier vinden, dat de booze engelen gedurende 70 geslachten tot aan het jongste oordeel moeten gebonden worden, [7]) geheel in overeenstemming met de oudste apocalypse, die deze tijdruimte door 10 weken aanduidt. [8])

De Hoofdstukken, XVI—XIX, XXXVII—LXXI CVI—CVII, worden vrij algemeen aangenomen als van latere hand te zijn, ofschoon het karakter dier bijvoegselen volgens den een joodsch, volgens den ander christelijk-gnostisch moet genaamd worden. Sieffert schrijft ze aan een Essener toe. Wij moeten thans den

---

[1]) XII 1. [2]) XII 2. Hilgenf. Apocalyp, S. 203 [3]) LXXXVII, 3.
[4]) VI. 7. [5]) Talm. Babyl. Berachot fol. 51*a* ed. M. Schwab p. 433. Suriël, een engel des aangezichts, geeft aan rabbi Ismaël ben Elischa waarschuwend onderricht, opdat hij ten gevolge van eenige overtredingen der reinheidswet niet valle in handen der booze geesten. [6]) X. 4. [7]) X. 13.
[8]) XCIII. XCI. 12-17.

aard dier bijvoegselen tot Henoch trachten in het licht te stellen.

Al kunnen wij hier na Hilgenfelds grondige uiteenzetting [1]) veel laten rusten, toch blijft het een moeilijk werk, waarbij objectieve zekerheid in bijzaken niet te bereiken is. Een onderzoek, als het onderhavige wordt door den Heer G. Collins [2]) met minachting gegund aan de geleerden en de liefhebbers. Maar als die geleerden en liefhebbers dit moeilijke werk niet gedaan hadden zou de Heer Collins niet breede artikelen als verslaggever kunnen leveren, en de fijnere schakeeringen in de Joodsche Messiasverwachtingen worden alleen gekend door een nauwkeurig onderzoek der apocalypsen. Naast den arbeid der geleerden blijft er eene rechtmatige plaats ook op dit gebied voor den liefhebber.

Over Hoofdst. XVI—XIX kunnen wij kort zijn. Henoch wordt hier rondgeleid over de aarde, maar ziet geheel andere dingen, dan in de oudste apocalypse [3]) Bij voorkeur staat hij stil bij de 4 groepen van winden, die de over de aarde uitgespannen hemeltent dragen. In het oudere boek rust de hemel op de einde der aarde. Hier zijn de winden de zuilen des hemels [4]). Deze cosmographie heeft het voorkomen alsof de schrijver, niet onbekend met de Grieksche wereldbeschouwing, enkele duistere plaatsen uit de Jobeïde heeft willen verklaren. Volgens hem loopt er in het Westen een vurige stroom, waarin de zonneschijf zich dompelt. Men denkt hier van zelf aan den Puriphlegethon. Verhaalde de Jobeïde, dat God het noorden uitspreidt over het ledige en de aarde ophangt over niets, dan worden hier de onzichtbare winden de dragers genoemd van hemel en aarde [5]). De winden zijn de oorzaak, dat de wolken in evenwicht blijven en zich uitbreiden [6]).

Maar bovenal verschilt deze schrijver van dien der oudere apocalypse door zijne voorstelling van de wereld der booze geesten. Nog vóór dat engelen en menschen het reuzengeslacht teelden, bestonden er al booze geesten. De gevallen engelen onderwijzen hier [7]) de menschen in de kunst om aan de daemonen

[1]) Jud. Apocalypt. s. 148—184. [2]) Tijdspiegel, 1875 blz. 233.

[3]) XX—XXXVIII. [4]) XVIII 1—5, vgl XXXIII, 2.

[5]) Job XXVI, 7. Hitzig (Hiob. 1874, s. 191) verklaart deze plaats door eene andere duistere XXXVII, 22, als ware het noorden hier de hoogste bergen. Het noorden is de allerhoogste hemel, zie Hitzig op Ezech. IV: 4.

[6]) Job XXXVII: 16, XXXVI: 29.

[7]) XIX, 1.

te offeren. Deze bestonden dus vóór en buiten de gevallen engelen, terwijl naar het oudere geschrift de booze geesten niet anders zijn dan de geesten der gestorven reuzen [1]).

Nu verdient het opmerking, dat het boek der Jubilaëen, het oudste geschrift, dat kennis draagt van Henoch's apocalypse, het op dit punt met de oudere apocalypse eens is.

En is nu, zoo als zeer waarschijnlijk mag heeten, het boek der Jubilaeën uit den tijd van Herodes, dan werd nog in den aanvang onzer tijdrekening deze cosmographie niet in het boek Henoch gelezen. Zijn wij dus in dit bijvoegsel reeds in een tijd waarin Christelijke ideeën beginnen te werken, wij kunnen dit fragment niet losmaken van de uitgewerkte angelologie der booze geesten, die wij in XXXVII—LXXI, vinden, en het is de vraag of in die hoofdstukken ook enkele vaste punten te vinden zijn voor de bepaling van den tijd van ontstaan.

In XXXVII—LXXI, hebben wij „drie redenen in beeldspraak" Het zijn geene gelijkenissen, maar bepaalde toespraken, die met een vermanend doel mededeelen wat Henoch gezien heeft van de hoogere wereld der geesten, als eene voorbeduidenis der toekomende dingen. Het wordt als een bepaald nieuw geschrift, „het tweede gezicht der wijsheid", ingeleid en geopend met een geslachtsregister van Henoch op Adam, alsof de lezer hier voor het eerst met Henoch kennis maakte [2]).

Wat den vorm der drie redenen betreft, dan moet worden opgemerkt, dat de gang der denkbeelden telkens wordt afgebroken door cosmographische beschrijvingen van natuurverschijnsels, verbonden met uitspraken die niet Henoch maar Noach worden in den mond gelegd, en die allen betrekking hebben op den zondvloed, als eerste gericht over de zonde. De cosmographische bijzonderheden in verband met eene zekere voorliefde voor de beschrijving van booze geesten, doen die uitweidingen of inlasschingen toekennen aan den auteur van XVI—XIX. Zonderen wij voor een oogenblik die inlasschingen en Noachische toevoegsels af, dan krijgen wij voor de drie in den tekst uitdrukkelijk aangegevene redenen, het volgende schema:

Eerste rede. XXXVII—XLI 3. XLII, XLIII 2—4. Beschrijving van het hemelsche rijk der uitverkoornen in het algemeen.

---

[1]) XV, 8. [2]) XXXVII.

Met inlassching van de beschrijving van sommige natuurverschijnselen. XLI, 3—9. XLIII, 1, 2. LXIV.

Tweede rede. XLV—LIV, 7. LV 3—LVII. Het Messiaansche gezicht in karakter en gevolgen.

Met inlassching van eene beschrijving des zondvloeds als eerste gezicht LIV 7—LV 2.

Derde rede. LVIII, LXI—LXV. LXIX 26—29. LXXI. De zaligheid der uitverkoornen tegenover de ellende der verdoemden.

Ingelascht zijn hier: beschrijving van het onweder LIX, een uitvoerig visioen van Noach, die aan Henoch inlichtingen vraagt, en dan over allerlei astrologische en geologische bijzonderheden uitweidt LX, LXV—LXIX, 25. Ten slotte wordt Henoch in het paradijs verplaatst, waar hij niet alleen Adam en Eva, of ook Elia[1]) maar alle oudvaderen en vromen van den ouden dag ziet.

Men ziet, de vorm laat veel te wenschen over. De reden nu dezer Noachische invoegsels is gemakkelijk te gissen. Ook na den leeftijd der tweede apocalypse ging de overlevering voort allerlei voorstellingen in het leven te roepen aangaande de natuur der dingen in verband met de toekomst. Een latere overwerker vond dus in de Joodsche kabbala of Joodsch-christelijke gnostiek aanleiding genoeg om de voorstelling der oudere apocalypse uit te werken. De voorstelling dat het hemelwater, het mannelijke, het water op de aarde het vrouwelijke is, [2]) en dat de monsters Behemoth en Levjathan, het eene als het mannelijke het andere als het vrouwelijke na den zondvloed gebezigd werden, de Levjathan om de wateren des afgronds voortaan af te sluiten, de Behemoth om in de door de Kaïnieten verlaten wildernis te wonen [3]), deze voorstellingen zijn ontleend aan de latere kabbalistische gnostiek. Verder had de tweede apocalypticus een zeker verband aangenomen tusschen het eerste oordeel, den zondvloed, en het allerlaatste, het messiaansche gericht. [4]) Maar dit verband was niet uitgewerkt. De persoon van Noach was in de profetisch-priesterlijke overlevering bij Israël door zijne gemeenschap met God evenals Henoch eenigermate als ziener voorge-

---

[1]) Zoo LXXXIX, 52 de Esseensche Apocalypse.

[2]) LIV. 8. [3]) LX 7, 8, vgl. vs. 16, waar eb en vloed worden afgeleid van den invloed eens sterken mannelijken geestes. De Apocalypse van Ezra leert dat deze monsters bij het Messiaansche gericht zullen worden geslacht tot spijs. De sage is ontleend aan de beschrijving van het nijlpaard en den krokodil Job. XL 15-XLI. 26. [4]) LXXXIII. LXXXIX.

steld.[1]) Terwijl de schrijver eerst vrij te onpas de vermelding van den zondvloed inlascht [2]) laat hij verder [3]) Noach optreden als degene die den zondvloed met alle bizonderheden vooruit heeft gezien, terwijl hij van de engelen die over de verschillende natuurverschijnsels gezet zijn, inlichtingen ontvangt. Als Noach daarop aan de aarde de voorteekenen ziet van haren ondergang, gaat hij Henoch aan het eind van hemel en aarde opzoeken om verklaring dezer verschijnselen te vragen. Naar aanleiding dezer mededeelingen weidt hij in het breede uit over de angelologie en daemonologie, die hij veel verder uitspint dan de oudere apocalypse.

Hetzelfde licht valt op de slothoofdstukken CVI en CVII. Ook daar is Noach de hoofdpersoon. De wonderen bij Noach's geboorte zijn aanleiding, dat Henoch zich uitvoeriger dan in de oudere apocalypse over den zondvloed uitlaat. Henoch is hier, op een tijd dat hij reeds van de aarde weggenomen was, nog op aarde. Dit aanhangsel schijnt evenals de vorigen heen te wijzen op eene apocalypse van Noach, door den auteur in zijne bewerking van het boek Henoch ingelascht. Bij de uitvoerige teekening door Hilgenfeld van deze hoofdstukken gegeven is niet genoeg gelet op het onderscheidende kenmerk van hunnen Noachischen oorsprong. De schrijver der „redenen in beeldspraak" moet een andere zijn dan hij, die de Noachische apocalypse daarmede verbond. Waar wij nu overgaan de levensbeschouwing van onzen apocalypticus weer te geven, zullen wij tusschen deze en die welke in de Noachische toevoegselen gevonden wordt, moeten onderscheiden.

De wijsheid vond, volgens onzen apocalypticus, geene woning op aarde, maar keerde terug naar den hemel, van waar zij gekomen was. De ongerechtigheid vond wel plaats, en drong zoo diep door als regen in de woestijn en dauw op de droogte. [4])

---

[1]) Gen. VI 9, vgl. V, 22, 24. [2]) LIV 7–LV 2.

[3]) LX, LXV—LXIX 25.

[4]) XLII 1, 3. Volgens de inlassching is er een bepaald dualisme. Er zijn twee sfeeren een van licht en een van duisternis voor de menschen (XLI 8). Van waar dit? De door de duivelen afgevallen engelen stelden zich vijandig tegenover God (XLVIII 4). Gadreël verleidt Eva en de als Engelen geschapen menschen vallen door den invloed eener wetenschap, die uit den booze is (LXIX, 6 11). Dit is de leer ook geweest der gnostische Archontikers en Ophiten. De zondvloed reinigt de booze menschenwereld (LXV, 6—12). Te gelijk worden de ge-

De afgevallen engelen hebben de menschen verleid. [1]) Dit is het eenige wat onze apocalypticus over de geschiedenis der menschenwereld zegt. In deze drie redenen is de hoofdpersoon de Messias, en deze wordt aangeduid op eene wijze, die ons dwingt aan een christelijken auteur te denken. De Messias, die in de oudere apocalypsen geheel vervloeit met de Messiaansche gemeente der toekomst staat hier bepaald op den voorgrond. Er moet verband zijn in de gedachten van onzen Apocalypticus tusschen die wijsheid, die te vergeefs op aarde eene plaats zocht en daarom naar den hemel wederkeerde en den Messias. Immers die Messias, de uitverkoorne, [2]) de zoon des menschen, [3]) de zoon der vrouw, [4]) de rechtvaardige, [5]) de gezalfde, [6]) is reeds vóór de schepping der wereld bij God genoemd geworden, hij zou een steun voor de rechtvaardigen, een licht voor de heidenen wezen, en de hoop der bedrukten van hart, een voorwerp van aller aanbidding.

Als zoodanig is hij verborgen voor de oogen der wereld, maar aan de rechtvaardigen heeft God hun geopenbaard [7]). Dit wezen, de drager van de volheid des goddelijken geestes, dat alle dingen weet [8]), heeft krachtens zijne voorloopige openbaring aan de uitverkoornen op aarde eene gemeente, uit wier gemeenschap de boozen gebannen worden; [9]) het is de gemeente der geloovigen, die nu nog in een staat van druk verkeert, straks verlossing zal vinden [10]). Die gemeente is als een zaad uitgestrooid [11]). Als hij

---

vallene engelen dadelijk voor goed in een dal vol vuur ingesloten. De twee oudere apocalypsen hadden het voorgesteld alsof dit eerst bij het jongste gericht zoude geschieden. Dit dal ligt in het westen. Het wordt uitvoerig beschreven. Het water is er bezwangerd met zwaveldamp. En die wateren dienen voor de koningen machtigen en aanzienlijken tot genezing van ziel en lichaam, maar tot straf voor hun wellustigen geest. In die vurige stroomen zien zij de voorbeduidenis der straffen, die hen wachten. De schrijver denkt hier aan eene bepaalde plaats in het Westen, dus niet aan de Doode Zee, noch aan de warme baden aan den oever der Roode Zee, die niet door aanzienlijken bezocht werden. De baden van Bajae in Campanië tijdens de weelderige dagen van de Keizertijd schijnt hij voor oogen gehad te hebben. De vulcanische toestand dezer streek was onbekend vóór het jaar 79 n Ch. De auteur leefde dus later

[1]) LXIV, 2. [2]) XL, 5. XLV, 3, 4. XLIX, 2. LI, 3, 5. LII, 6, 9. LXI, 5, 8, 10. LXII, 1. [3]) XLVI, 1. XLVIII, 2, 3. LXII, 7, 9, 14. LXIII, II. (LXIX 27 Noachisch). De „zoon des mans" LXIX 29 kan even goed menschenzoon beteekenen z. Hilgenfeld. Jud. Apoc. S. 15 t. n. 2. [4]) LXII, 5. [5]) XXXVIII, 2. [6]) XLVIII, 10. LII 4. [7]) XLVIII, 2—7. [8]) XLIX, 2—4. [9]) XLVI, 8. [10]) LIII, 6. [11]) LXII, 8.

dan wederkomt, dan zullen zij voor hem staan, en de engelen der wraak zullen straf voltrekken aan hen, die de kinderen en uitverkoornen van den Messias hebben mishandeld. Wij hebben hier dus de vereeniging van de gedachte dat de Messias een man uit de wolken wezen zou (Daniël) en van de leer, dat hij uit de gemeente Gods zoude voortkomen (Henoch's tweede apocalypse XC, 37, 38). Wij bevinden ons dus hier op christelijk-gnostiek gebied.

Deze apocalypse nu voorziet dat eer de verdrukking der gemeente voor goed keert, en de boetvaardigen gered worden [1]) de verschijning van den menschenzoon moet worden voorbereid. Die voorbereiding bestaat hierin, dat de booze engelen naar het Oosten trekken en daar de koningen der Parthen en Meders opzetten. Deze koningen zullen dan optrekken naar het land, waar de uitverkoornen der kwade engelen wonen, dan zullen zij het land der uitverkoornen Gods verwoesten, maar de stad der rechtvaardigen Gods zal hen tegenhouden. Dan zullen zij in woede op elkander woeden, en zij zullen zich zelven den ondergang berokkenen, [2]) De laatste worsteling van het ongeloovige heidendom, die de tweede apocalypticus in Hyrcanus' dagen beleefde, [3]) is hier iets geheel anders geworden. De schrijver spreekt van Parthen, leefde dus in een tijd toen na de vernietiging der Seleuciden in het Oosten het Parthische rijk vaak ernstig in de Romeinsche heerschappij ingreep, zich moeide met de twisten der laatste Maccabaeërs, en Armenië gestadig aan het Romeinsch gezag betwistte. Onder Nero heeft Domitius Corbulo voor een tijd de rust hersteld, een der Arsaciden tot Romeinsch vazal gemaakt, maar Trajanus moest met de nooït bedwongen Parthen weder oorlogen. Die Parthische koningen nu speelden eene groote rol in het volksgeloof. Uit het jaar 68 n. Ch. hebben wij in de Openbaring van Johannes een document, dat de voorstelling bevat, dat Nero niet werkelijk gestorven was [4]) maar wederkomen zou met de koningen van het Oosten [5]) om Rome te verwoesten en met het Lam te oorlogen, [6]) maar het Lam komt nu op den berg Sion. [7]) In onze Apocalypse hebben wij nu eene dergelijke voorstelling. Dat hier Jerusalem de plek is, waar het pleit zal beslecht worden, is geen bewijs, dat de schrijver vóór Jerusalem's verwoes-

[1]) L. [2]) LVI, 5—8. [3]) XC, 16. [4]) Openb. III, 8, XVII, 8—11.
[5]) Openb. XVI, 12. IX, 14, 15, [6]) Openb. XVII, 14, 16, 17.
[7]) Openb. XIV, 1, 2.

ting leefde. Nog Justinus de Martelaar geloofde dat Christus in Jerusalem weder verschijnen zou om daar met de zijnen nog duizend jaren in de herbouwde stad te leven [1]). Onze Apocalypticus ziet dan ook eene breede schaar van Oost en West samenvloeien in Jerusalem [2]). Dan volgt eene algemeene opstanding der dooden, rechtvaardigen en onrechtvaardigen [3]). Nu vangt het oordeel aan terwijl het gebed en het bloed der rechtvaardigen ten hemel stijgen, de boeken opengedaan worden, en de hemellingen Gods lof zingen [4]).

Het gericht vangt aan. Te vergeefs brengen de stervelingen geschenken bijeen om den toorn van den Messias af te wenden [5]). De engelen maken de foltertuigen gereed voor de koningen der aarde, die tot nu toe de gemeente van den Messias gehinderd hebben. In een diep dal worden alle boozen vernietigd [6]). Niet alleen dezen maar ook de onwaardige leden der godsgemeente, die den naam Gods onwaardig dragen worden gevonnisd [7]). Dit gericht word gehouden door den zoon des Menschen [8]). Voor hem verschijnen de heidensche vorsten, die in afgoden gelooven, den naam van den Heer der geestes benevens zijn gezalfde hebben verloochend [9]). Dan gaan aan die machtigen de oogen open, en zij kennen den Messias, dien zij daar vroeger moeten hebben gezien [10]). Te vergeefs smeeken de vorsten der aarde een oogenblik rust, om de zonde van ongeloof te belijden, zij worden verworpen terwijl zij zich schamen voor den door hen verworpen zoon des menschen, en het zwaard van Gods wraak wordt dronken van hun bloed [11]).

En wat zal het lot der rechtvaardigen zijn? Reeds vóór het jongste oordeel zijn de zielen der regtvaardigen dadelijk na den dood overgegaan in een oord der heerlijkheid, waar zij bij de engelen onder de vleugelen Gods, alzoo in den hemel, zijn, en daar als uitverkorenen der gerechtigheid en des geloofs voorbeden doen voor de menschen [12]). Deze voorstelling is niet die des oudsten christendoms. Wij denken hier aan de leer der Gnostieken, volgens wie de zielen der geestelijke menschen dadelijk

---

[1]) Hilgenf. Jud. Apocal. s. 170, n. 2. [2]) LVII. [3]) LI, 1, 2. LXI, 1—5

[4]) XLVII. [5]) LIII. [6]) LIV. LVI, 1—4. De Noachische Apocalypse kent een afzonderlijk gericht over de gevallene engelen. LXVIII, 5.

[7]) LX, 6. [8]) XLV, 1—6. LXIX,17—29. [9]) XLVI, 7. XLVIII, 10.

[10]) LXII, 3. [11]) XLIII. LXII, 10—12.

[12]) XXXIX. Hilgenfeld zegt, dat dit oord nog niet de hemel zelf is.

na den dood tot de zaligheid overgaan. Indien in al het voorgaande de christelijke geest des schrijvers niet duidelijk gebleken ware, zouden wij ook kunnen wijzen op hetgeen Jozefus van de Esseners verhaalt [1]), indien deze getuige zelf niet, door de bijvoeging, dat zij dit doen ἀγαθαῖς ὁμοδοξοῦντες παισὶν Ἑλλήνων, ons waarschuwde, dat hij hier bezig is de Esseensche secte, die van Joodschen oorsprong is, te vergriekschen. Uit deze wereld der geesten nu komen de dooden bij de algemeene opstanding, die het laatste oordeel voorafgaat, op aarde terug. De zondaren worden weggedaan, en de zoon des menschen woont met zijne uitverkorenen samen op aarde. Die menschen zijn als engelen in den hemel op aarde, en, daar er geene vergankelijkheid meer is, moeten wij bij den gemeenschappelijken maaltijd van den Messias met zijne uitverkorenen aan het oud-christelijk geloof denken, dat Jezus met de zijnen nieuwen wijn zoude drinken in 's Vaders koninkrijk [2]). Eindelijk wordt deze aardsche zaligheid eene hemelsche, ook, wat de plaats betreft. De uitverkorenen worden opgenomen in den hemel [3]). Wanneer dit zal geschieden, wordt niet gezegd. De gedachten aan een duizendjarig rijk, die wij ook nog bij de oudste Gnostieken vinden, ligt hier voor de hand.

Na al het gezegde is de meening van Sieffert, dat dit gedeelte van Joodsch-Esseenschen oorsprong is, reeds weerlegd. Evenmin als J. Langen [4]), dien hij volgt, heeft hij zich de moeite gegeven Hilgenfeld's grondig betoog te wederleggen. Het zwaartepunt der redeneering ligt dan ook in Caput CVIII, een aanhangsel. En wat het dualisme van lijf en ziel betreft, hebben wij reeds gezien, dat in ieder geval te veel gewicht wordt gehecht aan de woorden van Josefus. Dat het bestaan eener eeuwige geestenwereld [5]) door de Esseners geleerd zou zijn, wordt door geene enkele getuigenis noch van Philo, noch van Josefus bevestigd.

Maar dan het aanhangsel? Het doet zich voor als een geschrift van Henoch voor Methusalem met bestemming tevens voor hen,

[1]) Bell. Jud II, 8, 11.

[2]) XII, 2, XIV, 4, 5, LI, 4, 5, LXII, 14, vgl. Matth. XXVI, 29, Marc. XIV, 25, Luc. XXII, 18. [3]) LVIII,2—6, LXII, 15, 16.

[4]) Das Judenthum zur Zeit Christi, 1866, vgl. Kuenen, Theol. Tijdschrift, 1867, blz. 307 vgl.

[5]) XXXIX, 6, v., vs. 3, „van eeuwigheid tot eeuwigheid" bestaat die geestenwereld, vs. 12: God vervult de aarde met geesten."

die de wet zullen houden in de laatste dagen. In aansluiting aan hetgeen door den derden bearbeider was gezegd van de strafplaats der gevallen engelen, [1]) wil hij degenen, die nog altijd wachten op het einde, vertroosten. De vromen worden hier beschreven [2]), als „deemoedigen, die hun vleesch lieten lijden, en door God beloond werden, die beschimpt werden door booze menschen, die God en niet goud, zilver of wereldsche goederen beminden, maar hun lichaam aan de pijn overgaven, en in hun leven niet naar aardsche spijs begeerden, maar zich voor een vergankelijken damp hielden, en dit steeds in gedachte hielden."

Dillmann en anderen vonden hier de getuigenis van een Essener. En, als wij dit in de tweede Apocalypse gevonden hadden, zoude men geneigd zijn die meening toe stemmen. De ascese zou dan altijd nog overdreven zijn. Maar het dualisme door den derden Apocalypticus gepredikt, de gnostische levensopvatting, die wij overal aantroffen, wijzen naar eene christelijke gnostische ascese, zoo als wij ze bij Marcion vinden. Immers wij lezen ook hier de schepe tegenstelling van de kinderen der duisternis en de rechtvaardigen [3]). Hilgenfeld plaatst den schrijver tusschen Saturninus (125) en Marcion (141). Inderdaad worden wij in deze Apocalypse herinnerd aan het dualisme van Saturninus, die een afzonderlijk boos beginsel, satan, aannam, die de vader werd van een afzonderlijk boos menschengeslacht. Onthouding van het huwelijk en van vleeschgebruik was voor de Saturnianen het middel om aan den invloed van satan te ontkomen.

De eindredactie van Henoch kan niet wel voor het laatst der tweede eeuw bekend gemaakt zijn, daar het boek der Jubilaeën, de brief van Judas, en de Testamenten der XII Patriarchen nog slechts de oudste redactie kennen. Clemens Alexandrinus is de eerste bij wien plaatsen uit de latere redactie geciteerd worden [4]).

Wanneer wij de uitkomst van onderzoek samentrekken, dan vinden wij:

1°. Eene Apocalypse van Noach XVII—XIX, XLI, 3—9, XLIII, 1, 2. XLIV 7—LV, 2 LIX, LX LXV—LXIX, 25. LXX, CVI. CVII,

[1]) XVIII, 11—13. [2]) CVIII, 7—10. [3]) CVIII, 14, 15.
[4]) Zie Dillmann, S. LVI.

zeker na 80 n. Ch. geschreven door een in de Joodsche gnostiek en kabbala ervaren persoon.

2°. Drie redenen in beeldspraak: a. XXXVII—XLI, 3 XLII XLIII, 2—4. XLV—LIV, 7. LV, 3. b. LVII. c. LVIII—LXI—LXV, LXIX, 26—29 LXXI. uit de dagen van Domitianus en de eerste van Trajanus, toen de Christenen werden vervolgd, en de Romeinen met de Parthen oorloogden 90—100 n. Ch.

3°. De schrijver van CVIII tevens eind-redactor, een christelijk gnostieker uit de richting van Saturninus, die het geheel aaneen verbond. Op twee plaatsen XC. vs 38 en CV vs. 2 heeft de orthodoxe kerk „het Woord" en „de Zoon Gods" nog later ingelascht [1]). De schrijver van CVIII leefde na 125.

De geschiedenis van het boek Henoch is dus eene geschiedenis van ruim twee eeuwen. De apocalypse van Henoch, zooals de kerkvaders haar kenden, was een geschrift, dat, geboren in de kringen van het Farizeesche jodendom, genaast door het Essenisme en de gnostiek, zelfs het zegel der orthodoxie verkreeg, zoodat een Tertullianus [2]) het voor echt houdt. Noach heeft het volgens hem in de ark genomen, of, zoo het verzwolgen werd door de wateren van den zondvloed, heeft de goddelijke almacht het behouden op dezelfde wijze als het O. T. na de verwoesting van Jeruzalem. Boven alles is genoeg, dat de Heer der kerk in dit boek genoemd wordt, en door die vermelding van den Zoon des menschen, het vleesch geworden Woord en den Zoon Gods, was het boek nuttig tot stichting, van God ingegeven, door de Joden verworpen, maar als tot ons behoorende te handhaven. Wij hebben deze van door de kerk overgeleverde apocalypse naar hare herkomst gevraagd, ten einde iets bij te dragen tot de oplossing van het moeilijk vraagstuk of de Joodsche apocalyptiek uitdrukking van de volksovertuiging was, of zij misschien op deze invloed heeft uitgeoefend, dan of zij in beperkten kring besloten bleef. [3])

Het oorspronkelijk boek Henoch uit de eerste dagen der Maccabaeesche heerschappij is door een man des volks geschreven en dus de uitdrukking van de volksmeening. Het is eene zuivere godsdienstige verwachting, die wel, zooals natuurlijk de wereld-

[1]) XC 38 vgl. boven blz. 119. CV, 2, 4 want ik en mijn Zoon zullen ons met hen (de rechtvaardigen) verbinden voor altoos en eeuwig.

[2]) De cultu fem. I. 3, bij Hilgenfeld Jud Apocal s. 183.

[3]) Zie prof. Kuenen in dezen jaargang van het *Theol. Tijdschrift* blz. 99 vlg.

heerschappij in zich sluit, maar als ideaal een zondeloos leven stelt op eene nieuwe aarde waar de plant der gerechtigheid wast.

Het Essenisme maakte zich nu van deze apocalypse meester en ze trad uit het volksleven terug binnen den kring der uiterste vrienden van de Levietische reinheid. Daar voedde zij het uitzicht naar een nieuwen tempel, en naar de schepping van eene nieuwe reine godsgemeente.

De christelijke gnostiek nam deze erfenis van het Essenisme over met andere Joodsch kabbalistische overleveringen en onder den druk der eerste vervolgingen werd Henoch de drager van de verwachting, dat de Zoon des menschen zich openbaren zou, om eindelijk het rijk der heidenen te vernielen. En bij het uitblijven dier schitterende wederkomst diende hetzelfde boek van Henoch om de geloovigen in een leven van ascese te doen vinden de zaligheid, wier openbaring nog steeds uitbleef.

De twee eerste uitgaven van Henoch vallen alleen op het gebied der Joodsche Apocalyptiek. Hebben wij deze inderdaad juist opgevat, en in de lijst van haren tijd gezet, dan hebben wij op dit gebied iets gewonnen en iets verloren.

Gewonnen hebben wij een document van het Essenisme, welks geschriften tot nog toe eene verborgenheid waren, en wij hebben gezien, hoe dat in dien besloten kring eene Messiaansche verwachting gekoesterd werd, in welke de Messias eene zeer bescheidene plaats bekleedt.

Maar wij hebben ook verloren. De apocalypse van Henoch uit het Farizeïsme overgaande in het Essenisme, trekt zich terug uit het volksleven, wordt in hare Noachische tweelingzuster weldra geheel het eigendom der Joodsche gnostiek, en als ze weer in ruimeren kring werkt, is het om als christelijke profetie de vervolgde gemeente te troosten en de ascese aan te bevelen in de gemeente van Jezus.

Is het met alle apocalypsen zoo gegaan? De beantwoording dier vraag is niet van deze plaats of van onze bevoegdheid. Eene kleine bijdrage tot recht verstand van eene apocalypse in verband met het Essenisme te leveren, was ons voornemen. Het recht daartoe ligt in het feit, dat, waar de groote bouwmeesters arbeiden, ook de opperlieden werk hebben.

Hoorn, Febr. '75. B. TIDEMAN, JZN.

BOEKBEOORDEELINGEN.

PAULUS' RÖMERBRIEF. *Der älteste Text deutsch und im Zusammenhang erklärt von* Gustav Volkmar. *Mit den Wortabdruck der Vaticanischen Urkunde.*

Zürich. Verlag von Caesar Schmidt. 1875.

Het is niet gemakkelijk, van dit geschrift van Volkmar een beoordeelend verslag te geven.

Afgaande op de eerste woorden van den titel, meent gij allicht, dat de Zuricher geleerde onze godgeleerde letterkunde verrijkt heeft met een Commentaar op den Brief van Paulus aan de Romeinen, zooals wij er reeds bij dozijnen bezitten. Maar U wordt, in plaats van een lijvig boekdeel, zooals gij misschien verwacht hadt, een boekske in postformaat ter hand gesteld, nog geene 200 bl. groot. Bij nader inzien blijkt allengs, dat de inhoud meer in overeenstemming is met hetgeen op den titel verder te lezen staat, en gij vindt, ja, wat vindt gij? Laat mij het U ordelijk voorrekenen, opdat wij allengs in dit geschrift een weinig tehuis geraken!

Een *Vorwort,* S. I—V, wijst, niet zonder eenige aanmatigende zelfverheffing, op 's mans letterkundige werkzaamheid terug, telt zijne geschriften op, van „Die Religion Jesu in ihrer ersten Entwicklung" (1857) af tot op zijn jongste toe, spreekt met zelfvoldoening over de ontvangst, die zij gevonden, en den invloed, dien zij uitgeoefend hebben, en verklaart, dat thans voor hem de tijd gekomen is, om de „urchristliche" leerboeken in briefvorm, die het N. T. bevat, in behandeling te nemen en met den Brief aan de Romeinen een begin te maken, al is deze ook de oudste niet.

Hierop volgt, S. VII—XIX, eene Einleitung op den Brief,

die geschreven schijnt te zijn na de voltooiing, misschien zelfs eerst na den druk van al het overige, zooals de paginatuur verraadt. Er komt daarin niets voor over den apostel zelven en de aanleiding, hem tot dit schrijven gegeven, en slechts weinig over de gesteldheid der gemeente te Rome. Maar helder komt 's mans hooge ingenomenheid met dit hoofdwerk van Paulus uit, en vooral wordt de aandacht getrokken door de bewering, dat de Brief oorspronkelijk met H. XIV: 23 eindigde, doch later door twee pauliners, een te Rome omstreeks 120, en een in het Oosten omstreeks 145, onafhankelijk van elkander, met irenische bedoelingen is aangevuld: welke toevoegselen na den tijd van Tertullianus in 210 bijeengevoegd en in den Romeinschen kerkbijbel of Canon opgenomen zijn. In verband hiermede worden nog Marcion, Irenaeus, Tertullianus en Clemens *van Alexandrië* in hunne betrekkelijke waarde, als oudste getuigen van den tekst, vermeld en in de Grieksche HSS. met unciaalschrift drieërlei richting, eene alexandrijnsche, latijnsche en byzantijnsche, onderscheiden, maar tevens aan den Codex Vaticanus de hoogste waarde toegekend.

Dit alles is vóórwerk. Het eigenlijk boek begint met eene hoogduitsche vertaling van den Brief „an die Messiasgemeinde in Rom", vervaardigd naar de oudste afschriften en „gegliedert" naar de eigene opgaven des apostels. Wat hiermede bedoeld is, wordt eerst later recht duidelijk; maar deze vertaling, door allerlei opschriften en tusschenvoegselen afgebroken, en waarin vele woorden door cursiefschrift onderscheiden zijn, heeft in mijn oog een hoogst onbehagelijk voorkomen. De Brief eindigt niet met H. XIV: 23, maar bevat, als vs. 24—30, nog hetgeen in onze gewone uitgaven H. XV: 33, XVI: 1, 2, 21—23 voorkomt en door Volkmar geacht wordt oorspronkelijk het echte slot te hebben uitgemaakt.

Daarop komen S. 55—71 de latere toevoegselen der bovengenoemde pauliners in behandeling. Tegenover de ultrapaulinische gnosis werd in het Oosten, na 138, ontworpen H. XVI: 25 - 27; maar reeds vroeger was, tegenover het Judaismus, omstreeks 120, te Rome gereed gemaakt eene „conciliatorische Erweiterung des Schlusses und Einganges" en opgenomen als H. XV: 1—13, XVI: 3—16. Daarbij is van de andere brieven van Paulus, in 't bijzonder van die aan de Korinthiërs, gebruik gemaakt, en heeft nog een derde hand, als „Anhang zur römischen Erweiterung",

daaraan in H. XVI: 17—20 eene waarschuwing tegen ketterij toegevoegd, terwijl dit alles met het echte slot van den Brief tot één geheel, in den tegenwoordigen vorm, verwerkt is na 195 en sedert 210 „katholisch recipirt".

Nu volgt S. 72—106 eene reeks van „Text-Anmerkungen", waarbij de Vaticanus ten grondslag ligt en, behalve op de vertaling van Luther, vooral acht geslagen wordt op hetgeen in de nieuwste Commentaren van v. Hofmann en Lipsius (in den *Protestanten-Bibel*) voorkomt. Deze aanmerkingen hebben betrekking zoowel op de critiek als op de uitlegging van den tekst, doch vormen geene volledige verklaring van den ganschen Brief.

Een afzonderlijk gedeelte, S. 107—140, is nog toegewijd aan den innerlijken samenhang van dit geschrift. Volkmar beijvert zich, om daarin de duidelijke sporen te ontdekken van deelen en onderdeelen, en meent, dat deze met eenige opmerkzaamheid bij den apostel zelven te vinden zijn. Daarbij treedt hij op tegen de zoogenoemde „Kapitel—Exegese, wobei das Wort—Vereinzelnen und Worte-Spalten unabwendbar wurde", en beklaagt zich vooral over Meyer, die te werk gaat, zegt hij, „ganz als wenn diese Zahlen den Schrift-Verfassern selbst angehörten, oder auch inspirirt wären". Op de verkregen uitkomsten wordt S. 127 het schema van den Brief gebouwd en voorts al het mogelijke beproefd, S. 129—140, om aan te wijzen, dat H. XV: 33, XVI: 1, 2, 21—23 van de hand des apostels afkomstig zijn en daarentegen al het overige in H. XV, XVI van latere toevoeging is.

Nu zou men meenen aan het einde te zijn; maar neen! Volkmar geeft nog, S. 141—161, „eine übersichtliche Erklärung des Ganzen"; verder S. 162 een register der opgehelderde plaatsen van den Brief; S. 163 een aanhangsel, houdende opgave van het slot des Briefs bij Ulfila; S. 164 iets over de kapittel-indeeling van den Vaticanus; en eindelijk op 24 afzonderlijk genummerde bladzijden een afdruk van den Vaticaanschen tekst, aan Tischendorf ontleend.

Heeft het niet den schijn, alsof Volkmar allerlei afzonderlijke opstellen over den Brief aan de Romeinen van tijd tot tijd gereed gemaakt en thans in éénen bundel bijeenverzameld heeft, ten einde daarvan, onder toevoeging van nog een en ander, een boek te maken? Toch bestaat er tusschen de deelen van dit geschrift meer samenhang, dan men oppervlakkig vermoeden zou. Ook kondigt hij aan, „die Neutestamentlichen Briefe geschicht-

lich im Zusammenhang" op soortgelijke wijze te zullen verklaren, zoodat dit boekske dan ook daarvan „Der erster Band" heet. Ik kan niet zeggen, dat ik met dit plan bijzonder ben ingenomen, hoeveel goeds een man als Volkmar ook in staat zij te leveren. De inhoud lijdt altijd onder een zóó onbehagelijken vorm. De kennismaking daarmede kost meer dan gewone inspanning. Ook blijft er, zoodoende, nog al vrij wat te vragen over en is misverstand, hier en daar, onvermijdelijk. Niet dat de vroegere methode van breed uitgewerkte Commentaren juist de voorkeur verdienen zou. Maar op elken auteur rust, dunkt mij, de verplichting, om de resultaten van zijn onderzoek op de meest gepaste wijze mede te deelen aan het publiek. Dat dit hier werkelijk geschied is, zal niet licht iemand beweren.

Desniettemin, op den inhoud komt het aan. De vraag is, of dit boek, in weerwil zijner zonderlinge redactie, bijdraagt tot beter verstand van den Brief, dan tot dusver verkregen was.

Drie zaken verdienen hier bij voorkeur in nadere overweging te komen.

Het schijnt *vooreerst* Volkmar vooral te doen geweest te zijn, om den Brief aan de Romeinen in zijne oorspronkelijke gedaante te reproduceeren. Wel heeft hij, afgaande op den Vaticaanschen tekst, geene onechte plaatsen aangetroffen, behalve H. VII: 19, 20, hetwelk hij voor een later toevoegsel houdt, op, in mijn oog, onvoldoende gronden; maar de vraag naar den oorsprong van H. XV, XVI heeft hij getracht, zoo mogelijk, op te lossen. Men weet, hoezeer er van Semler (1769) af bezwaren zijn ingebracht tegen den inhoud dier Hoofdstukken. Die bezwaren, vooral door Baur en anderen ontwikkeld, zijn zeker niet denkbeeldig, en de HSS. leveren verschijnselen op, die er gewicht aan bijzetten. Nu is een der laatste onderzoekers van dit vraagstuk, Dr. H. Lucht, in zijn geschrift *Ueber die beiden letzten Hauptstücke des Römerbriefes* (Berlin, 1871), tot het resultaat gekomen, dat de Brief met H. XIV: 23 niet geëindigd was, dat het echte slot niet meer is terug te vinden, en dat „von dem einen Redactor des Briefes die Doxologie, Rom. 16, 25—27, hinter c. 14, 23 als Schluss hinzugefügt, von dem Anderen in Rom. 15 und 16 der ächte Schluss nebst anderen paulinischen Schriftstücken verarbeitet ist." In dit resultaat kan natuurlijk het onderzoek niet blijven berusten. Vandaar dat, met het oog daarop, onlangs Dr. H. Holtzmann begrepen heeft, in Hilgenfeld's *Zeitschrift für*

Wissenschaftliche Theologie (1874, S. 504—519) de aandacht nog eens weer te moeten vestigen op den stand der quaestie en zijne bedenkingen in te brengen tegen hetgeen Lucht in die Hoofdstt. voor meer of minder paulinisch had meenen te moeten houden. Hij spreekt in dat opstel zijne verwachting uit, dat eerst door middel der geschiedenis van den Canon te Rome dit raadsel definitief zal worden opgelost. Daarvan heeft Volkmar geen kennis kunnen dragen, toen hij schreef; doch werkelijk heeft hij den daarin aangewezen weg proprio Marte bewandeld en nu, zoo hij meent, de oplossing metterdaad gevonden. Allervernuftigst heeft hij zijne gronden bijeengebracht, om te bewijzen, dat H. XV: 33, XVI: 1, 2, 21—23 te zamen het echte slot van den Brief uitmaken, en dat al het overige afkomstig is van tweederlei conciliatorische poging, waaruit allengs de tekst, dien wij bezitten, samengesmolten zou zijn. Zijn betoog, zooals het in dit geschrift verspreid wordt aangetroffen, munt door hooge waarschijnlijkheid uit; doch de zekerheid ontbreekt er aan. Men kan deze ook billijkerwijze niet verwachten. Maar nu komt het mij voor, de fout van Volkmar te zijn, dat hij doorgaans te apodictisch spreekt en soms te veel bewijzen wil. Eén enkel voorbeeld. Hij beweert o. a., dat op H. XIV: 23 bij geene mogelijkheid iets anders heeft *kunnen* volgen dan eene heilbede of vredewensch, zooals H. XV: 33 gevonden wordt. En hoe bewijst hij dit? Vooreerst door een beroep op XI: 33—36, waarmede het theoretische gedeelte van den Brief voor goed is afgesloten, en ten andere door verwijzing naar den inhoud van H. XII: 2, waar de apostel, sprekende van den goeden en welbehagelijken en volmaakten wil van God, zal hebben aangeduid „das Thema für die ganze spezielle Heils-Ermahnung an diese Gemeinde", en wel zóó, dat H. XII op den goeden, H. XIII op den welbehagelijken, H. XIV op den volmaakten wil van God betrekking heeft. „Damit also," zegt hij, „ist das 12, 2 in Aussicht Genommene durchaus zur Ausführung gekommen." Zeker is dit zeer vernuftig bedacht; maar men moet al zeer sterk overtuigd zijn van de streng schematische schrijfwijze, die hiermede den apostel in dezen Brief wordt toegekend, om daarop de verzekering te durven bouwen, dat Paulus er niets meer aan *kan* hebben toegevoegd dan enkel de heilbede, H. XV: 33 ons bewaard gebleven. Met dat al komt aan Volkmar de eer toe van dit probleem aanvankelijk tot eene meer bevredigende oplossing gebracht te heb-

ben dan tot dusver verkregen was. Groote wijzigingen verwacht ik niet, dat een vernieuwd onderzoek daarin brengen zal, ondersteld althans, dat men vooraf instemt met Baur's en anderer wettige bezwaren.

Eene *tweede* zaak, waaraan Volkmar zich in dit geschrift bijzonder heeft laten gelegen liggen, betreft den innerlijken samenhang van den Brief, de deelen en onderdeelen, die daarin te onderscheiden zijn. Ik stem gaarne toe, dat daarop vroeger door de uitleggers doorgaans te weinig acht geslagen is, en dat ook Meyer te dezen opzichte meer of minder schuldig staat. Verdienstelijk acht ik hierom de poging, die hij heeft aangewend, om de orde en den goeden gang van 's apostels betoog te handhaven en aan hem zelven, zooveel mogelijk, de gronden te ontleenen, waarop hij zijne onderscheidingen bouwt. Desniettemin ben ik van oordeel, dat hij hierin te ver gaat, als hij onderstelt, „dass Paulus *alle Hauptglieder* seines ganzen genialen Lehrgebäudes *thematisch* eingeleitet hat," al voegt hij er ook bij, „natürlich auch frei von jeder Schablone und Uniform, in geistvollster Mannigfaltigkeit." Zie ik wèl, dan heft dit onmisbaar bijvoegsel de mogelijkheid op, om de methode van Paulus tot vaste regels terug te brengen. Toch is dat hier tot op zekere hoogte beproefd, en daarin meen ik, hoeveel goeds hier ook gevonden worde en hoe lofwaardig, op zich zelf beschouwd, dit streven zij, berispelijke overdrijving te zien. Naar mijne overtuiging behoort men, bij de indeeling van den Brief, meer op den inhoud der deelen af te gaan, dan enkel op uitwendige teekenen en aanduidingen van den apostel zelven. Men mag niet vergeten, — en Paulus herinnert er ons telkens aan — dat wij hier een brief voor ons hebben, geen afgetrokken betoog. Hij houdt in het algemeen een zeer geregelden gang, doch zonder zich daaraan angstig te binden, en neemt de logische orde in acht, doch in overeenstemming met den hem eigen denk- en schrijftrant, die van den onzen veelszins verschilt. De overgangen in zijn geschrift laten zich, bij de vereischte opmerkzaamheid, herkennen, ja, maar zonder altijd door hem even duidelijk te zijn aangegeven. Het is plicht, zijne eigenaardigheden na te sporen, en liefst beschouwen wij Volkmar's opmerkingen uit dat oogpunt. Maar wat dunkt u? gaat hij niet te ver, als hij van de resumeerende vraag: „Wie also? Sage ich also? Was sollen wir also sagen?" die H. III: 1, 9, 31, IV: 1, VI: 1, 15, VII: 7, VIII: 31, IX: 14, 30, X: 14

XI: 1, 7, 11, voorkomt, beweert, dat „das mit der Frage betonte *Also* regelrecht und jedesmal *den Anfang einer neuen Gedankenreihe* anzeigt, kleinern oder grössern oder auch grössesten Umfangs?" Dit laatste bijvoegsel beneemt aan den regel veel van zijne waarde, en onwillekeurig denkt men daarbij bijv. aan H. III: 3, 5, 6. Maar nu daalt hij nog dieper af en laat op deze algemeene opmerking *vier* bijzondere volgen, te spitsvondig om als regels te gelden. Ik geef ze met zijne woorden terug. „1. Ist die resumirende Frage negativ angelegt, so dass zur Abwehr eines logisch denkbaren, doch sachlich undenkbaren Schlusses ein *Nimmermehr* folgt, dann aber sofort positiv geantwortet wird in *gegentheiligem* Sinne, dann ist eine umfängliche Erörterung darüber in Aussicht; und je schroffer der Gegensatz, je grösser das Befremden dabei ist, desto umfänglichere Auseinandersetzung ist zu erwarten. 2. Folgt auf die resumirende Frage blosse Negation oder eine blos vorbereitende Antwort, dann ist eine Unterabtheilung umfänglicher Art angezeigt. 3. Ist die resumirende Frage positiv angelegt, dann ist, eine kürzere und zwar kurz abschliessende Erörterung in Aussicht. 4. Wird dagegen durch die resumirende Frage weder ein Nein, noch ein Ja provozirt, sondern eine Antwort erst angekündigt, dann ist eine grössere Unter-Abtheilung in Aussicht." Ik kan nog niet zien dat wij met deze en soortgelijke onderscheidingen veel geholpen zijn, hoeveel waars en goeds daarin overigens ook liggen moge. In weerwil daarvan blijf ik beweren, dat H. III: 31, al behoort het mede tot den overgang, toch gebracht moet worden tot hetgeen voorafgaat, terwijl Paulus eerst H. IV: 1 werkelijk overgaat tot een nieuw gedeelte van zijn betoog. Maar H. IV: 1 meen ik dan ook, volgens de beste lezing, mede door Volkmar voorgestaan, gansch anders te moeten opvatten dan doorgaans, en ook door hem, geschiedt. (Vgl. *Theol. Tijdschr.* 1874. S. 515—518). Van de vorige regels, door Volkmar opgediept, geldt iets dergelijks, of zij spreken van eene bloote mogelijkheid, meer niet, bijv. „auch durch Asyndeton kann ein Abbrechen des Früheren, der Eintritt eines völlig Neuen angedeutet worden, im Grossen wie in Kleinen;" of „auch mit besondern *Bindeworten* kann unter Hinzutreten besonderer Anzeichen eine neue Reihe angekündigt worden;" of „auch ein plötzlich eintreten des *du* kann einen Ansatz bezeichnen." Volkomen waar; maar wat baat mij dit voor het recht verstand van den samenhang, indien het niet altijd het geval is? Andere opmerkingen zijn niet nieuw, bijv. dat *γάρ*

altijd zijne causale beteekenis behoudt, doch soms, in den aanhef, beter door *toch* of *namelijk*, dan door *want* wordt teruggegeven, of dat „gemüthliche Eingänge zu seinen Betrachtungen Hand in Hand gehen mit seiner Disposition." In één woord, het is goed, overal scherp te letten op den samenhang en daarbij de eigenaardigheden der schrijfwijze van Paulus in acht te nemen; maar het is er zeer verre af, dat Volkmar de eerste zou zijn geweest, zooals hij het doet voorkomen,die de „Katholische Kapitel-Brille" heeft afgezet. Met dank voor het hier geleverde spreken wij de overtuiging uit, dat men te dezen opzichte niet te voorzichtig zijn kan en in geen geval mechanisch te werk mag gaan. „Mechaniker ist Paulus nirgends."

Eindelijk verdient de door Volkmar gegevene vertaling en, in verband daarmede, de opvatting van sommige plaatsen eenige oogenblikken onze aandacht bezig te houden. Zonderling doet de vertaling zich voor, omdat hier overal, in plaats van *Christus*, *Christus Jezus*, geschreven is *Messias*, *Messias Jezus*, in plaats van *Evangelie* overal *Heilsbotschaft*, in plaats van *geloof* overal *Vertrauen*, en meestal *Christus-Vertrauen* of *Christ-Vertrauen*. Dit laatste acht ik, na de verwijdering van *Christus* uit den tekst, al zeer inconsequent. Bovendien, hoe dikwijls is bij Paulus God het eigenlijk object des christelijken geloofs! Laat het waar zijn, dat *geloof* in het dagelijksche leven gebruikt wordt van eene bloote overtuiging vaak op losse gronden, dit gerechtigt ons nog niet, om van het eenmaal geijkte kerkelijk spraakgebruik willekeurig af te wijken. Zie eens, hoe vreemd H. I: 16, 17 er uitziet in deze vertaling: „*Nicht* schame ich mich der Heilsverkündigung. Denn sie ist eine *Macht von Gott*, zur Rettung für *Jeden Christvertrauenden*, für einen Judäer und gleicherweise einen Nicht-Judäer. Denn *Gerechtigkeit Gottes* wird in ihr enthüllt, – aus *Christvertrauen*, zu Christvertrauen, wie geschrieben steht: Aber der Gerechte — aus *Vertrauen* wird er das Leben haben!" Zulk een vorm trekt niet aan, om niet te zeggen, dat daartegen, ook wat de bijzonderheden betreft, gegronde bedenkingen zijn in te brengen en daarin soms eene slordigheid wordt aangetroffen, die gij van een man als Volkmar niet verwacht zoudt hebben. Er staat bijv. III: 24, dat zij, die gezondigd hebben, „gerecht werden durch Gottes Gnade, mittelst der Versöhnung, die im Messias Jezus erfolgt." Hoe is het mogelijk, hier voor *ἀπολύτρωσις* te schrijven *Versöhnung*, terwijl het zijn moest *Erlösung*, gelijk er dan ook II. VIII: 23 sprake is van

„die Erlösung des Körpers?" Wij lezen hier H. III: 25: „mittelst des Vertrauens zu seinem Blute." Volkmar schijnt alzoo *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* te verbinden met *διὰ πίστεως*. Men zou meenen, dat deze verbinding geen voorstanders meer hebben kon. H. V: 2, 3, 11 wordt *καυχᾶσαι* overgezet door *triumfiren*, ofschoon H. II: 17, 23 daarvoor *sich rühmen* gebezigd en H. IV: 2 *καύχημα* vertolkt was door *Rühmesgrund*. Zonderling, dat H. V: 1 met Tischendorf ed. 8 *ἔχωμεν* voor de ware lezing gehouden wordt: „lasst uns Friede halten", terwijl *ἔχομεν* te dier plaatse ongelijk beter voegt en de verwisseling van *O* en *Ω* ternauwernood onder de eigenlijke varianten kan gerekend worden. Zonderling ook, dat *ἐφ' ᾧ*, H. V: 12, met het voorafgaande *θάνατος* in verband gebracht en vertaald wordt: „bei dessen Vorhandensein Alle sündigten". Wel wordt erkend, dat *ἐφ' ᾧ* zijn kan „dieweil", zoo als Luther heeft; maar de hier gegeven vertaling zal „dem Zusammenhang entsprechender" zijn. Ik vrees, dat Volkmar zich hier den samenhang niet juist gedacht heeft. Met verwerping van *in quo*, door Augustinus geïntroduceerd, waartegen bij mij natuurlijk even groot bezwaar bestaat, veroorlooft hij zich de aardigheid: „Die specifisch Augustinisch Erbsündenlehre beruht auf einer grammatischen Erbsünde". Ik heb dit vroeger ook gemeend; maar de meer nauwkeurige lezing en overweging van vs. 13, 14 heeft mij tot de overtuiging gebracht, dat de stelling: „In Adam's Lenden sei die ganze Menschheit sündig geworden", niet gansch vreemd is aan den apostel, wiens bedoeling vs. 12 met Meyer zich dus omschrijven laat: „*quoniam* peccante Adamo *omnes peccarunt*." Men lette vooral op den aor. *ἥμαρτον*. Zonderling eindelijk — want ik geef slechts enkele proeven — dat Volkmar H. VIII: 20 vertaalt: „die Sehnsucht der *Welt*", „der Eitelheit wurde die *Welt* unterworfen", en vs. 21: „weil auch selbst die *Welt* befreit werden soll u. s. w." Ook wie met hem onder *κτίσις* t. a. p. de heidenwereld verstaat, zal daarom nog deze vertaling, alsof er *κόσμος* stond, niet goedkeuren.

Laat mij, ten besluite, nog op een en ander punt het bewijs leveren, dat Volkmar, die nog al een hoogen toon voert en aan zijne voorgangers te laste legt het doorgaans volgen van den gewonen sleur der exegese, zelf daaraan schuldig staat en niet zelden mistast!

Doorgaans vat men H. III: 19 zoo op, dat de woorden: *οἴδαμεν*

δὲ ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ, te kennen geven, dat de vs. 10—18 aangehaalde uitspraken der Schrift voorkomen in de wet en daarom van toepassing zijn op de Joden, die onder de wet staan. Deze opvatting is hoogst oppervlakkig en doet den diepzinnigen apostel oneer aan. Van al die aangehaalde uitspraken komt er niet ééne in de wet voor: zij zijn meerendeels aan de psalmen ontleend en hebben in den oorspronkelijken samenhang doorgaans geene betrekking op Israël. Nu gaat het toch niet aan, te meenen, dat Paulus dit totaal zou voorbijgezien of onder *de wet* latiori sensu de Schriften des O. Verbonds verstaan zou hebben. Dit is te minder waarschijnlijk, omdat hij vs. 21 nevens *ὁ νόμος* uitdrukkelijk *οἱ προφῆται* vermeldt en bij *ἐν τῷ νόμῳ* denkt aan de eigenlijke wet. Ook staat er niet: *ὅτι ταῦτα, ἃ ὁ νόμος λέγει*, maar *ὅσα*, d. i. *al wat de wet zegt*. En de dativus *τοῖς ἐν τῷ νόμῳ* duidt hen aan, *tot* wie de wet spreekt, zoodat in elk geval de aangehaalde uitspraken der Schrift, waarin niet *tot* hen, maar *van* hen zou gesproken zijn, hiermede niet bedoeld kunnen zijn. Er schuilt hier veeleer, zooals v. Hengel terecht heeft opgemerkt, een enthymema, hetwelk gemakkelijk wordt ontdekt. Dit alles, wat vs. 10—18 genoemd is, wil Paulus zeggen, is met de wet in strijd, *en* nu *weten wij, dat al wat de wet zegt, zij dat spreekt tot hen, die onder de wet zijn*, zoodat de Joden, is de beschrijving van den zedelijken toestand des menschdoms, die voorafging, ook op hen van toepassing, door de uitspraak der wet strafschuldig staan voor God. Deze, in mijn oog, juiste opvatting wordt niet bij Volkmar aangetroffen, die in den sleur vertaalt: „Wir wissen aber, dass Alles, was das (Gottes) Gesetz (durch alle diese Anklagen gegen Sünder) spricht, es zu denen redet, die in dem (Gottes) Gesetz stehen (für den Juden, für die das Gottes-Gesetz der Boden ist)". Het spijt mij, hierbij te moeten opmerken, dat de Synodale Vertaling t. d. p. niet beter is, zelfs minder goed, daar zij *λέγειν* en *λαλεῖν*, door Volkmar terecht onderscheiden, verwart en door *zegt* overbrengt. Het moet zijn: *dat al wat de wet zegt, zij het spreekt tot hen, die onder de wet zijn.*

Bij eene zorgvuldige interpretatie van H. VII bevreemdt, na den uitroep vs. 24: „Ik ellendig mensch! Wie zal mij verlossen van het lichaam dezes doods? (Volkmar heeft min juist *von diesem Todes-Leibe*), en de daarop gevolgde dankzegging, dit toevoegsel vs. 25: „Derhalve, ik dien wel met mijn gemoed de wet

Gods, maar met het vleesch de wet der zonde". Het is, dunkt mij, volkomen duidelijk, dat deze beknopte samenvatting van den tweestrijd, vs. 15—23 beschreven, hier volkomen misplaatst is, en dat ook H. VIII: 1 daarop onmogelijk volgen kan. Niets eenvoudiger nu dan de verplaatsing van dit toevoegsel vóór vs. 24. Bekend is het, dat zulke trajectiones onder de uitnemende hulpmiddelen behooren, die tot herstelling van den tekst plegen gebruikt te worden. Volkmar echter is het hier aanwezig bezwaar en dit bruikbaar redmiddel met stilzwijgen voorbijgaan.

Over de interpunctie van H. VIII: 33—35 is van oudsher veel verschil geweest. Volkmar toont daarmede bekend te zijn en wijst o. a. den voorslag van Augustinus af, ter kwader ure door de Synodale Vertaling gevolgd, die hier enkel vragen meent te vinden. Maar hij ziet voorbij, — wat Meyer en v. Hengel hem hadden kunnen leeren — dat *θεὸς ὁ δικαιῶν, τίς ὁ κατακρίνων*; noodwendig bij elkander behooren en de meest zuivere tegenstelling vormen. Hiervan althans had hij zich niet door de gewone vers-indeeling moeten laten terughouden. Het gevolg daarvan is, dat hij dus vertaalt:

„Wer wird Anklage erheben gegen die (l. gegen) Auserwählten Gottes? *Gott* ist, der gerecht macht.

„Wer ist der Verurtheilende? Der *Messias* ist, der gestorben, mehr aber noch *auferstanden* ist, der auch ist zur Rechten *Gottes*, der auch eintrit für uns! Wer wird uns scheiden von der Liebe des Messias? Bedrängniss oder Beengung oder Verfolgung? Oder Hunger, oder Blösse? Oder Gefahr, oder Schwert?

„Aber in dem Allem überwinden wir weit durch Den, der uns geliebet hat?" u. s. w.

Ik stel voor, in navolging van anderen, hier de vraag voorop te plaatsen: „Wie zal beschuldiging inbrengen tegen uitverkorenen Gods?" waarop het vezwegen antwoord zijn zou: Niemand! Daarop volgt dan: „God is 't, die rechtvaardigt: wie is 't die veroordeelt?" d. i. waar God vrijspreekt, wie kan daar verdoemen? Antwoord: Niemand.

„Christus is 't, die gestorven, wat meer is, opgewekt is, die aan Gods rechterhand is, die ook voor ons optreedt: wie zal ons scheiden van de liefde van Christus?"

„Verdrukking, of benauwdheid, of vervolging, of honger, of naaktheid, of gevaar, of zwaard? Maar in dit alles zijn wij meer dan overwinnaars door hem, die ons heeft liefgehad". Mij dunkt,

deze indeeling laat niets te wenschen over en herstelt eerst de beroemde plaats in hare oorspronkelijke schoonheid. Van Volkmar had men hier vooral iets beters mogen verwachten, dan hij gegeven heeft.

Onder de dubbeltallen, die H. VIII: 38, 39 voorkomen, worden in de *editio recepta* bijéén aangetroffen: *οὔτε ἄγγελοι, οὔτε ἀρχαὶ, οὔτε δυνάμεις.* Met overwegend gezag verplaatsen de HSS. de laatste woorden: *οὔτε δυνάμεις*, achter *μέλλοντα*, waar zij ook bij Tischendorf gelezen worden. Zij zijn er echter evenzeer misplaatst en worden beter voorgoed uit den tekst verwijderd, overeenkomstig den voorslag. reeds door Fritzsche gedaan en door Tholuck, Philippi, Ewald, v. Hengel en anderen goedgekeurd. Daarvoor pleit ook, dat in sommige HSS. gelezen wordt *οὔτε ἐξουσίαι*, welke woorden, evenals *οὔτε δυνάμεις*, vermoedelijk in margine werden bijgeschreven ter verklaring van *οὔτε ἀρχαὶ.* De orde is hersteld, zoodra zij zijn uitgeworpen, terwijl anders de symmetrie der schoone plaats jammerlijk bedorven ware. De poging althans, door Meyer gewaagd, om hier eerst twee tweetallen en daarna twee drietallen te vinden, waarbij *de machten* behooren zouden tot *de tegenwoordige* en *de toekomende dingen*, en *τις κτίσις ἑτέρα*, waarmede de enumeratio eigenaardig besloten wordt, tot *hoogte* en *diepte*, is te gekunsteld, om aanbeveling te vinden. Maar van Volkmar, wien het immers om den oorspronkelijken tekst te doen was, bevreemdt het mij, dat hij *noch Mächte* behouden heeft.

Niet minder wekt het bevreemding, dat hij niet opmerkzaam is geworden op de zonderlinge uitdrukking, die H. XII: 3 voorkomt: (*λέγω*) *παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν.* Hij vertaalt: „(Ich gebiete) „*Jedem*, der unter Euch ist", en legt dus nadruk op *παντὶ*, hetgeen goedkeuring verdient. Maar wie spreekt ooit zóó: *aan ieder, die onder u is?* De uitdrukking is zonder voorbeeld en in zich zelve, wèl beschouwd, onzinnig. Men zegt *πᾶσιν ὑμῖν* of *ὑμῖν πᾶσιν*, maar niet *παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν.* Nu staat er in de aant. t. a. p. der Synodale Vertaling: „Misschien stond hier oorspronkelijk: „*die onder u iets is.*" Het was dáár de plaats niet, om over deze allergelukkigste emendatie, mij door wijlen Prof. van Hengel medegedeeld en van hem zelven, naar ik meen, afkomstig, in het breede uit te weiden. Ook beveelt zij zich zelve aan. Men leze: *παντὶ τῷ ὄντι τι ἐν ὑμῖν*, zoodat *τι* zou zijn uitgevallen achter *ὄντι*, en bedenke daarbij, dat het hier de waarschuwing geldt: *μὴ*

ὑπερφρονεῖν παρ᾽ ὃ δεῖ φρονεῖν, eene waarschuwing, die bij voorkeur gericht moest zijn tot de eminentiores onder hen, die geacht werden *εἶναί τι*. Maar ik mag er Volkmar geen verwijt van maken, dat deze emendatie, die hier misschien voor het eerst onder het oog mijner lezers komt, aan hem onbekend gebleven is. Eenig meer nauwkeurig toezien echter ware hem niet onnut geweest, en het behoort voorts tot mijne bescheidene wenschen, dat ook die apostolische waarschuwing tegen aanmatigende zelfverheffing voor niemand onzer te vergeefs moge geschreven staan.

Hier eindig ik. Aan stof tot meer zou het mij niet ontbreken. Het is o. a. te betreuren, dat Volkmar zich weinig heeft laten gelegen liggen aan de ontleding der zuiver paulinische begrippen en woorden. Maar — *non omnia possumus omnes.* En Volkmar, al is zijn werk niet volmaakt, heeft in elk geval genoeg gedaan, om aanspraak te maken op onzen dank, terwijl de onderscheiding, hem bij het aanstaande eeuwfeest onzer Hoogeschool, op voordracht der Godgeleerde Faculteit, door den Akademischen Senaat toegedacht, hem overtuigen zal, dat zijne wezenlijke verdiensten hier in Holland erkend en op prijs gesteld worden.

Leiden, 15 Jan. 1875. J. J. PRINS.

HISTOIRE D'ÉGYPTE; 1e *Partie; Introduction.* — *Histoire des dynasties I—XVII*, par Henri Brugsch-Bey. 2e Edition. Leipzig, Hinrichs 1875. (Prijs *f* 2.85).

Het is nu vijftien jaren geleden, dat Heinrich Brugsch, niet gewoon voor moeilijkheden terug te deinzen, de taak aanvaardde om een geschiedenis van Egypte te schrijven, waarin de uitkomsten der egyptologie onder het bereik der beschaafde lezers gebracht zouden worden. Die taak vervulde hij niet geheel. Slechts het 1e Deel verscheen in 4°. en bracht ons niet verder dan tot den laatsten inlandschen pharao Nektanebos II (Necht neb ef). Het plan om de geschiedenis voort te zetten tot Mohammed-Saïd-Pacha „sous l'heureux règne duquel l'Égypte de nos jours se réjouit d'une prospérité et d'une activité qui rappelle les temps les plus florissants de ce pays", werd niet volvoerd. Met eenige wijziging is de aangehaalde volzin in deze tweede uitgave dezelfde gebleven; alleen is de naam van den tegenwoordigen Chedive

Ismaël-pacha in de plaats van dien zijns voorgangers gesteld. Zal de belofte nu gehouden worden?

Zooveel is zeker dat de eerste editie in zekeren zin een geheel uitmaakte. Daarom hopen wij dat deze tweede althans even ver zal worden voortgezet. Voors'hands echter zijn wij dankbaar voor hetgeen wij hier van den onvermoeiden Brugsch ontvangen. Want wat hij hier geeft is niet een herdruk, maar een geheel omgewerkte en verbeterde uitgave. Veel wat in de eerste voorkwam en in een doorloopend geschiedverhaal weinig paste, is hier weggelaten. Van de nieuwe ontdekkingen en de vruchten die het, sints 1859 zoo ijverig voortgezette, onderzoek heeft opgeleverd, is natuurlijk trouw gebruik gemaakt, en dat een man als Brugsch daarvan volkomen op de hoogte is, behoeft niet te worden gezegd. Ook uit het oogpunt van geschiedschrijving is hier wezenlijke vooruitgang te bespeuren. De taal is beter en de stijl gekuischter dan vroeger. Ook oefent Brugsch thans meer kritiek. Zoo is de schets van het karakter der Egyptenaren, met zijn deugden en gebreken, die eerst in deze editie gevonden wordt, zeer belangwekkend, en zeker, ofschoon de fouten misschien wat overdreven worden en met den geest dier hooge oudheid niet genoeg rekening wordt gehouden, in hoofdzaak juist.

Ik kan echter niet ontveinzen, dat de titel *Histoire d'Égypte* mij voor een werk als dit wel wat grootsch voorkomt en meer schijnt te beloven, dan de schrijver of iemand instaat is te geven. Wat geeft hij? Een verslag van de dynastieën die elkander opvolgden en van de daden der voornaamste koningen, een korte beschrijving van de groote monumenten door dezen nagelaten, het een en ander over de letterkunde, de maatschappelijke toestanden, enz., weinig over de geschiedenis der kunst (en dat weinige nog meest met de woorden van Emmanuel de Rougé, zie blz. 110 vg.), maar zoo goed als niets over den godsdienst, dan hetgeen, zooals ons nader blijken zal, slechts verwarring kan stichten. Wat is nu een geschiedenis van een volk der oudheid, vooral van een zoo overgodsdienstig volk als het Egyptische, zonder althans eenige aanwijzing omtrent den aard en de ontwikkeling van zijn godsdienst? Zelfs de overigens welbekende omstandigheid, dat onder de oudste dynastieën het cerimoniëel veel eenvoudiger en de godsdienstleer veel soberder was dan later, wordt niet vermeld. Dit is in mijn oog het groote gebrek van het werk. Wij leeren het uitwendige leven der Egyptenaars ken-

nen; van het inwendige, van hun gedachten en voorstellingen vernemen wij bijkans niets. Toch getuigen de monumenten ook daarvan luide genoeg.

En zoo hetgeen wij van den godsdienst der Egyptenaars hooren maar altijd beantwoordde aan datgene, wat wij van een man als Brugsch konden verwachten! Doch geen gedeelte van zijn boek bevredigt minder. Ik laat daar, dat hij, blz. 21 vgg., sprekende van de mythische godendynastieën die de Egyptenaars aan hun historische koningen lieten voorafgaan, Ra, Shu, Seb en Osiris als de goden der vier elementen voorstelt, ofschoon het bekend en door Lepsius bewezen is, dat de Egyptenaars de voorstelling van vier elementen van de Grieken hebben overgenomen, en deze latere fictie de schikking van de oude godendynastie dus niet verklaart. Maar wat een egyptoloog vooral vermijden moest, is dit, de beteekenis der egyptische goden te willen verklaren, door hun de namen der grieksche godheden te geven. Dat de Grieken dit deden, is verklaarbaar en verschoonlijk. Doch uit hun voorbeeld blijkt hoe moeilijk het is, in het grieksche pantheon steeds de tegenhangers der egyptische *nuteru* te vinden. Nu eens worden twee zeer verschillende egyptische goden met denzelfden grieks chen gelijk gesteld, dan wordt weder éene egyptische godheid met een aantal grieksche namen genoemd. Toch blijft Brugsch deze verkeerde gewoonte toepassen. Dat hij aan Tahuti (Thôt) den naam van Hermes geeft, kan er door, omdat Hermes trismegistos een zeker burgerrecht heeft verkregen; ofschoon toch tusschen beide goden in oorsprong en aard niet weinig verschil bestaat. Maar waarom moet Horos nu Apollo en Mont of Mentu Mars heeten? Zij gelijken er zeer weinig op. Degenen die de beteekenis der grieksche en romeinsche goden kennen, kan dit slechts in verwarring brengen. Voor de meerderheid der lezers, die bij 't hooren dezer namen aan iets anders denkt, was het genoeg te zeggen, dat Mont hoofdzakelijk oorlogsgod, Horos de overwinnende lichtgod is. Zeer juist zegt de schrijver, dat de dwergachtige god Bas, waarop wij nog terugkomen, ten onrechte met Typhon vergeleken is, want dat hij veeleer als de god des vermaaks, de god van muziek en dans beschouwd moet worden, die juist het kwaad verjaagt. Maar waarom laat hij er nu aanstonds op volgen, dat hij met den Bacchus der Ouden vereenzelvigd moet worden? „Il faut s'adresser au Bacchus des anciens pour s' expliquer suffisamment ce rôle mythologique", zoo lezen

wij blz. 82. Ik geloof, dat men zeer verkeerd zou doen, zich aan dat kantoor te adresseeren. Eenige trekken mogen beide goden gemeen hebben, maar het verschil is te groot, dan dat een klaar begrip van de beteekenis die Bacchus voor de Ouden had genoeg zou zijn, om ons een juiste voorstelling van Bas te geven.

Erger is, dat de schrijver soms de verschillende tijdperken der egyptische godsdienstgeschiedenis verwart. Op blz. 106 vermeldt hij, dat men, zonder de ontdekking van zekeren papyrus, niets zou weten omtrent het beroemde meer Moeris, door Amenemhat III gegraven. De officiëele lijst der Nomen of provinciën bevatte den naam van dezen Nomos niet, want, zegt Brugsch, men verachtte dien, omdat Sebak daar werd aangebeden. „Ce dernier étant pour les adorateurs d'Osiris une des formes du dieu Set, le Satan de la mythologie égyptienne, on s'explique (cette) circonstance," etc. Maar, zonder nadere verklaring geeft ook deze volzin een onjuiste voorstelling van de zaak. Zou men niet denken, dat Sebak voor al de aanbidders van Osiris in alle tijden een gehate godheid was geweest? En hoe kon Amenemhat, zelf een ijverig Osirisvereerder, zijn dienst dan in Egypte, of althans in de nieuw door hem aangewonnen provincie invoeren? Hoe konden dan eeuwen lang in datzelfde gewest (het Fayum = Eg. Pi-jum = de zee, het meer), naast en met Sebak, Amum-aa, Her-'sef, Sokar, Horos, die allen tot de osiraansche, of althans tot de orthodoxe egyptische mythologie behoorden, worden aangebeden? Het mag zijn, dat de naam van het gewest, waar Sebak hoofdzakelijk vereerd werd (ofschoon hij ook te Ombos hoofdgod was), van een latere officiëele lijst werd weggelaten, omdat men hem gelijk stelde met den gehaten Set, eveneens een krokodilgod als hij. Maar dat geldt slechts voor de jongste periode der egyptische geschiedenis. Zelfs die afkeer van Set heugt eerst uit de dagen der grieksche, op het allervroegst der perzische overheersching. Set, al was hij de god des doods en der duisternis, werd onder het Oude en zelfs onder het Nieuwe Rijk tot het einde der twintigste dynastie toe, nog evenzeer vereerd als de andere gunstige en gevreesde goden. Het pârzische dualisme, evenzeer als dat der Grieken, was den echten Egyptenaar vreemd. Eerst door den invloed dezer arische volken werd hij als een booze godheid verfoeid en deelde Sebak in zijn lot, ofschoon de naam Satan ook dan nog voor hem zeer weinig past.

Hier en daar zouden wij van den schrijver wel eene wat

scherpere kritiek gewenscht hebben. Daarvoor, dat hij niet twijfelt aan de echtheid van den Papyrus Prisse, die de zedelijke maximen van Ptah-hotep, den zoon van koning Assa, behelst en door Chabas *le plus ancien livre du monde* genoemd werd, en de mogelijkheid, dat die spreuken later ontstaan en hem toegeschreven zouden zijn, niet eens vermeldt, kan hij zijn goede gronden hebben. Maar ik heb andere bezwaren. Bij 't vermelden van Manetho's bericht omtrent de invoering van den dierendienst door koning Kaiechos (Kakau), zegt hij, dat aan de echtheid van deze overlevering niet de minste twijfel kan bestaan, want dat op de oudste monumenten (die alle later zijn dan Kakau) de Apis reeds wordt vermeld en afgebeeld (blz. 43). Doch daardoor wordt niets anders bewezen, dan dat de dierendienst zoo oud is als de oudste monumenten, niet dat hij door Kakau werd ingevoerd. Hij kan veel ouder zijn. En als wij nu bedenken, vooreerst dat de dierenvereering in de hoogere godsdiensten altijd een overblijfsel is van een vroeger tijdperk van ontwikkeling, en ten andere, dat de naam Kakau (die ook *de stieren* kan beteekenen) tot het geheele verhaal aanleiding kan hebben gegeven, dan is er wel eenige reden om aan de juistheid der overlevering, die Manetho vermeldt, te twijfelen. Mogelijk is het altijd, dat Kakau den bestaanden dierendienst tot een officiëelen godsdienst verhief [1]).

Zooals men weet, stemmen de berichten van Herodotos over Cheops of Chufu en Kephren of Chafra niet overeen met hetgeen de monumenten omtrent deze pharao's leeren. Volgens deze laatste waren zij zeer godsdienstig, ijverige tempelbouwers en beschermers der priesterschap; volgens den griekschen geschiedschrijver daarentegen waren zij zeer goddeloos. Herodotos zegt, dat zij door het volk zeer gehaat werden en dat men hun nagedachtenis zelfs verfoeide; de monumenten leeren, dat zij tot in late eeuwen in eigen tempels door bijzonder daartoe aangestelde priesters als godheden werden vereerd. Brugsch zegt, blz. 54, ter loops iets

---

[1]) Is het ook wel geheel juist, wat Brugsch, blz. 40, zegt, dat de oudere pharao's andere, meer plebeïsche, namen dan de latere droegen, en dat wij eerst bij den 22en een naam vinden met dien eener godheid (Rā) samengesteld? Om van Mena, den eersten koning, wiens naam met dien van den heliopolitaanschen stier overeenkomt, en van Kakau en Bainnuter niet te spreken, de 14e koning heette toch waarschijnlijk Noferkarā (dus naar de ziel of den stier van Ra) en de 15e zeker Nofer ka-Sokari (naar Sokar of Sekru).

van dit verschil, doch wendt geen ernstige poging aan om het op te lossen. Want dat hij de vergissing van Herodotos, blz. 58, aan het bedrog der egyptische drogmans toeschrijft, zal wel geen ernstige verklaring genoemd worden. De zeer gelukkige oplossing door Büdinger gegeven (zie den voorg. jaargang van dit Tijdschrift, blz. 111) schijnt hem niet bekend te zijn geweest.

In de historische kritiek moge Brugsch soms zwak zijn, zooals men weet is hij van combinatiegave niet misdeeld en geen vijand van stoute gissingen. Zijn onderstelling omtrent den weg dien de Israëlieten uit Egypte naar de woestijn van Sinaï gevolgd hebben, onlangs door hem nog op het Orientalisten-Congres te Londen verdedigd, is bekend. Niet de Schelfzee, maar de zoutmeren ten Noorden van Suez, zouden zij doorgetrokken zijn. Ook in zijn *Histoire* opent hij nieuwe gezichtspunten, of stelt hij sommige feiten in een eigen licht. In dit opzicht is zijn XIe Hoofdstuk: *Le Sémitisme en Égypte* zeer belangrijk. Nauwkeurig en met aanvoering en verklaring van hieroglyphische namen en woorden bewijst hij de groote heerschappij van het Semitisme in Egypte, vooral in het Noorden en Noord-oosten des lands. Hij toont aan hoe die heerschappij zich sints het einde der elfde dynastie reeds doet gevoelen, hoe zij zich openbaarde in de overheersching der Herdersvorsten, en hoe de sporen daarvan zich onder de regeering der achttiende en negentiende koningshuizen nog in de taal, den godsdienst en de zeden der Egyptenaars doet opmerken. Misschien gaat hij hierin een enkele maal te ver. Dat de Egyptenaren semietische goden overnamen en ijverig vereerden, lijdt geen twijfel. Men mag in onzekerheid zijn of de god Bar werkelijk dezelfde is als Baäl, zooals de meeste egyptologen aannemen. Maar zelfs als hij, zooals anderen willen, de assyrische god Bar (Adar-Çamdan) is, door de Cheta naar Egypte gebracht, is hij van semietischen oorsprong. De semietische afkomst van Astarte, Anit, Tanit, Reshpu, Qadosh en anderen zal niemand loochenen. Maar mag hetzelfde van den reeds genoemden Bas en zijn vrouwelijke helft Bast gezegd worden? Brugsch houdt hen voor arabische goden, en merkt op dat *bas* in 't Arabisch *kat* beteekent, en dat Bast steeds in den vorm eener kat wordt voorgesteld (blz. 143). Het is mogelijk. Maar vooreerst behooren deze goden reeds tot de vroegste oudheid, tot de tijden, toen Egypte nog geen semietischen invloed had ondergaan. Ook laat zich hun karakter uit het Egyptisch zelf voldoende verklaren. *Bas* be-

teekent daar vlam, en *be'st* of *ba'st* is de vrouwelijke vorm van dat woord. En nu zijn juist al de hoofdgoden van Noord-Egypte, Ptah van Memphis en Sechet (of Pechet), zijn groote geliefde, zoowel als zijn zoon Imhotep, vuurgoden; Ptah de god van het kosmische, scheppende vuur, waardoor alles gemaakt wordt en in stand gehouden, Sechet de godin van het vuur in zijn vreeselijke werking, Imhotep de vuurpriester, de god van het vuur als reinigend element. Wat van Bes en Bast gezegd wordt toont genoegzaam, dat ook zij vuurgoden waren, het vuur in zijn aangename werking, weldadig, vervroolijkend, bevruchtend; ofschoon Bes evenzeer strijder als danser, evenzeer geweldig als vroolijk is. Bovendien wordt Bast steeds met Sechet op éene lijn gesteld, en zelfs met haar verbonden als een andere openbaring van dezelfde godheid. Indien zij dus van semietischen oorsprong zijn, dan kunnen zij zeker niet van de arabische overweldigers afkomstig wezen, maar behooren zij tot dat proto-semietische element, dat zich van den aanvang af in Egypte doet kennen [1]).

Eigenaardig is de meening van Brugsch, dat Tanis of Zoan, voor hem dezelfde stad die de Egyptenaars Zar (T'ar) noemden, reeds oudtijds door de Pheniciërs zou gesticht, en de naam Zar dezelfde als die van Tyros (Çor) zou zijn. Zoo leidt hij het bijbelsche Kaphtor, waarin men òf Kreta, òf het noord-oostelijk gedeelte van Egypte meent te zien, af van Keft-her, d. i. Opper-Phenicie of van Keft-Hor, dat is: het aan Horos gewijde Phenicië (blz. 148), vermoedens die aan de overweging der Semietisten worden aanbevolen.

Aangaande de heerschappij der Hyksôs vormt Brugsch zich geheel andere voorstellingen, dan die algemeen gelden. Hij houdt hen voor een bondgenootschap van Syriërs, Pheniciërs en Arabieren en meent, op grond van het onderzoek der monumenten, dat de verhalen omtrent de wreedheden door hen gepleegd, minst genomen zeer overdreven zijn. Alleen de haat der door hen verdrongen inlandsche vorsten zou hun dit wandalisme hebben toegedicht. Inderdaad pogen dan ook de koningen der achttiende dynastie, de Tahutmessen en Amunhoteps, al de sporen

---

[1]) Ook Neith van Saïs, die eigenlijk een vrouwelijke Ptah is, en Uz of Uaz van Buto (*p·ut'*) moeten vuurgodinnen zijn geweest. Zij vertegenwoordigen het vuur in zijn verborgen werking en als levenskracht (עז, עזה, 'Uza, 'Aza). Zie *Calend. Sallier.* 45.

van de overheersching der vreemdelingen zorgvuldig uit te wisschen, en deze laatsten hebben niet alleen de egyptische beschaving overgenomen, maar ook prachtige gedenkteekenen achtergelaten, waaronder er waren die latere vorsten van het negentiende stamhuis zich toeëigenden. Er is in dit gevoelen van Brugsch veel dat ons toelacht, al zullen de vreemde indringers in den aanvang zoo zachtmoedig niet geweest zijn.

Minder vrede zou ik hebben met de poging des schrijvers, om in egyptische bronnen een bevestiging der bijbelsche verhalen omtrent Jozef te vinden. Onder de regeering van den Herdersvorst Nub, zouden de Hebreën in Egypte zijn gekomen. De egyptische naam van Jozef: Zaphnat Phâneach, reeds op zoo onderscheidene wijzen verklaard, zou beteekenen: Goeverneur van het district van de stad des levens (*T'apau nt pa āa ānch*), dat is de Nomos Sethroïtes in 't NO. van Egypte. Zelfs zou een gelijktijdig monument van een destijds heerschenden hongersnood melding maken. Men mag het vernuftige van zulke gissingen bewonderen, zonder daaraan eenige bewijskracht toe te kennen.

Hoe het zij, het boek van Brugsch moge voor de geschiedenis van den egyptischen godsdienst weinig waarde hebben, niemand die zich met het onderzoek van dien godsdienst bezighoudt of daarin belangstelt, zelfs niemand die zich aan de studie van Israëls geschiedenis gewijd heeft, mag het ongelezen laten. Men zal er veel belangrijks en veel nieuws in vinden.

November 1874. C. P. Tiele.

De inrichting der christelijke gemeenten, vóór het ontstaan der Katholieke kerk, *door* J. H. Maronier, *Predikant te Utrecht, Haarlem, bij de* Erven F. Bohn. 1874.

Die Christliche Gemeindeverfassung im Zeitalter des Neuen Testaments, *von* Dr. Willibald Beyschlag, *ord. Prof. der ev. Theologie zu Halle. Harlem,* Erben F Bohn. 1874.

Na een mislukte poging is het aan Teylers Godgeleerd Genootschap gelukt antwoord te ontvangen, dat der bekroning waardig geacht werd, op de uitgeschreven prijsvraag: Wat leeren ons de geschriften des Nieuwen Testaments aangaande de oor-

spronkelijke inrichting der Christelijke gemeenten, en de wijzigingen, welke deze heeft ondergaan gedurende het tijdperk, waarin die geschriften vervaardigd zijn? — We mogen ons in dien uitslag verheugen. De vraag door het Genootschap gesteld verdient wel belangstelling. Zij grijpt in in de onderzoekingen naar het ontstaan van het Christendom en de eerste vormen, waarin zich dit heeft gekleed. Zij heeft dus historisch belang, maar ook een actueel, als ik wel zie. De strijd van onze dagen beweegt zich voor een goed gedeelte om de vraag: wat is de kerk, wat moet zij wezen — hoe haar inrichting, welke haar leer? Die questie zal ongetwijfeld moeten worden opgelost met het oog op de behoeften en de eischen van onzen tijd. Doch die oplossing zal niet gelukken, als men niet allereerst begint met den tegenwoordigen toestand te verklaren uit het verleden, m. a. w. als men niet te rade gaat met de geschiedenis der kerk. En die geschiedenis zal niet begrepen worden, wanneer men niet teruggaat tot dien tijd, waarin de kerk gestichit werd, volgens den een, waarin zij allengs ontstond, gelijk de ander beweert. De lijnen van het gebouw zullen moeten worden nagegaan geheel en al van die eerste punten af, waarin zij haar aanvang namen. Van dien aanvang geven de geschriften des N. T. getuigenis. — Dank daarom aan Teylers Godgeleerd Genootschap, dat het deze vraag gesteld heeft, en door een mislukt antwoord zich niet heeft laten weerhouden, om haar nogmaals uit te schrijven. De twee hier boven genoemde geschriften zijn de door het genootschap der bekroning waardig gekeurde antwoorden.

Moesten zulke geschriften in dit Tijdschrift wel worden aangekondigd onder de rubriek Boekbeoordeelingen? Zij zijn beoordeeld door een tal van deskundigen; onpartijdig, want de namen der schrijvers waren onbekend; nauwkeurig, want het gold een bekroning. Daarenboven in zijn voorbericht dankt Maronier de Hoogleeraren Kuenen en Rauwenhoff voor hun hulp bij de herziening van zijn arbeid. Een bekroonde prijsvraag, die nog wel herzien is, herzien met de hulp van twee hoogleeraren! Wat rest nu nog voor de critiek! Maronier wekt haar dan ook in het reeds genoemde voorbericht op, om het hare te doen, om de vele betwistbare punten, die er zijn overgebleven, tot volkomen helderheid te brengen. Nu — tot zulk een zware taak gevoel ik mij ten eenen male onbekwaam. Het zou dan ook het beste zijn, om, na de gunstige critiek van geleerde en hoogge-

leerde heeren, eenvoudig het hoofd te buigen en te zwijgen, ware het niet, dat het onbesproken laten van deze werken allicht den schijn zou geven, alsof ze weinig belangstelling verdienden. Met alle bescheidenheid zal ik het dan wagen het mijne te zeggen over de bovengenoemde werken. Het Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst te Haarlem is gelukkig niet de woning van den onfeilbaren paus.

De weg, dien ik moet inslaan, om beide werken in hun eigenaardigheid te doen kennen en waardeeren, is mij aangewezen. Ik zal een vergelijking tusschen beide geschriften moeten instellen. Waar zij handelen over hetzelfde onderwerp, met hetzelfde doel geschreven zijn en samen worden beoordeeld, schijnt mij dit het natuurlijkst. Te meer, daar het bij deze beoordeeling minder om de verschillende onderdeelen, dan wel om het geheel te doen zal zijn.

Eigenlijk heb ik daar reeds genoemd, wat beide geschriften gemeen hebben. Het zijn Verhandelingen rakende de — ja wat — de natuurlijke of de geopenbaarde Godsdienst? Het zou niet overbodig zijn, wanneer de heeren van Teyler, nu zij altijd nog den ouden titel behouden, telkens bij hunne verhandelingen dit raadsel oplosten. Het is toch te vreezen, dat velen met mij in deze staan voor een ondoordringbaar mysterie. — In beide verhandelingen wordt een antwoord gegeven op dezelfde vraag — en beider antwoord is gewogen en niet te licht bevonden. Wie hieruit wilde opmaken, dat de heeren Maronier en Beyschlag hetzelfde antwoord gaven, althans stonden in eenheid des geestes, of zelfs maar, dat zij overeenstemden in de opvatting der vraag, die zij beiden beantwoordden, ieder lezer dezer geschriften weet, hoezeer men zich zou vergissen. Neen — in het genoemde is ook alles gezegd, wat Maronier en Beyschlag gemeen hebben. Van nu aan zien wij ieder zijn eigen weg gaan, en zullen we hun geschriften tegenover elkaar moeten plaatsen.

Dan moet ieder aanstonds, voordat we nog de boeken openslaan, een groot onderscheid treffen. Beide zijn gedrukt met dezelfde roijale letter, die ons Teylers uitgaven zoo aangenaam doet lezen, al zal die sierlijke vorm wel de oorzaak zijn, dat zij betrekkelijk weinig gelezen worden, omdat zoo weinigen zulke dure boeken koopen. Leg nu de beide geschriften naast elkaar. Wat een onderscheid in dikte! Maronier heeft tweehonderd bladzijden meer dan Beyschlag gevuld met zijn antwoord op dezelfde

vraag. De reden hiervan is voor een deel te zoeken in de breedere opvatting der vraag zelve bij den eerste. Den duitschen professor is het alleen te doen om de ontwikkeling van het bestuur in de gemeenten te schetsen. Onder „Verfassung" schijnt hij niet anders te verstaan, dan de organisatie der gemeente in zake het bestuur. Van al het overige, wat tot de uitwendige inrichting der gemeenten behoort, als van doop en avondmaal bijv., zwijgt hij. Hij erkent zelf, dat wat hij gegeven heeft, ook het eenige is, wat hij geven moest. Bij gelegenheid, dat hij het ontstaan van het eerste gemeenteambt, dat der zeven mannen in de Jeruzalemsche gemeente, beschrijft, zegt hij, dat, gelijk dit eerste ambt behoort tot het gebied der „Verwaltung", zoo later dezelfde behoefte aan een vast ambt zich zal doen gevoelen op het gebied der „Erbauung". Tusschen deze beide punten strekt de lijn van de vorming der kerkelijke „Verfassung" gedurende het Nieuwtestamentisch tijdvak zich uit (bl. 33). — Al moet worden toegestemd, dat het aanwijzen van dit proces de hoofdzaak is in de behandeling der gestelde vraag; terwijl aan den anderen kant voor Beyschlag, op zijn standpunt, menige vraag, die zich aan Maronier moest voordoen, niet bestaat, toch gaf hem dit geen recht om zich zoo te beperken. Een enkele blik slechts in de inhoudsopgave van Maroniers geschrift is voldoende, om ons te doen zien, hoe deze alles behandelt, wat in de geschriften des N. T. vermeld wordt van den uitwendigen toestand der gemeenten. Doop, avondmaal, wat verder tot den eeredienst behoort, bespreekt hij. Men zal moeten toegeven, dunkt mij, dat Maronier met deze ruimere exegese der vraag geheel in zijn recht is. Beyschlag heeft zich de zaak wel wat gemakkelijk gemaakt. Hij zal misschien niet te veel van „die Mussestunden eines ländlichen Aufenthaltes" voor de bewerking van zijn antwoord hebben willen afstaan. Het gevolg is, dat zijn boek onvolledig is en geen voldoend antwoord op de vraag naar de „inrichting" der gemeenten.

Daarenboven Maronier heeft het onderwerp zelf breeder opgevat. Hij behandelt de zaken uitvoeriger en duidelijker. Hij onderzoekt alle geschriften des N. T., ook al hebben zij niet rechtstreeks betrekking op zijn onderwerp. Later kom ik hierop terug. Thans doel ik vooral op Hoofdstuk I, de beschrijving der godsdienstige maatschappij, waarin de eerste gemeenten ontstonden. Maronier opent hiermee terecht zijn onderzoek. In het algemeen zal men het ontstaan van het christendom en de vor-

men, waarin het zich in den eersten tijd vertoont, eerst goed begrijpen, als men vertrouwd is met het milieu, waarin Jezus en zijn eerste discipelen zijn opgetreden. Zonder die kennis blijft hun werk in de lucht hangen. In het bijzonder geldt dit van het door onze beide schrijvers behandelde onderwerp. A priori reeds is het te verwachten, dat de eerste christelijke gemeenten zich zullen hebben ingericht naar het voorbeeld der Joodsche kringen, zoowel in als buiten Palestina. In elk geval is dat de maatschappij, waarin het christendom geboren is. Beyschlag, ook al ziet hij in de kerk een nieuwe schepping van God in Christus, erkent toch ook, dat het voorbeeld der Joodsche gemeenteinrichting sterken invloed heeft gehad op de vorming der christelijke gemeenten. Ja, van de Jeruzalemsche gemeente beweert hij, dat zij in den aanvang „so naiv und kindlich lebt und webt in dem neuen Geiste, durch den der Herr sich in ihr erweist und verklärt", dat zij onbevangen in de oude vormen des Jodendoms voortbestaat. Zij denkt er niet aan zich los te maken van den moederschoot der nationaal-godsdienstige gemeenschap, waarin de geest des Heeren haar had gewekt (bl. 27.) En later erkent hij dat Paulus, evenals de andere apostelen, zich, wat de ambten in de gemeente betreft, gehouden heeft aan het voorbeeld der Synagoge (bl. 82). In dit geval had Beyschlag dan, evenals Maronier gedaan heeft, ons wel een korte schets mogen geven van die synagogale inrichting.

Doch genoeg over den vorm, die intusschen, waar het geldt het beantwoorden eener prijsvraag, van hoog gewicht is. — Het onderscheid tusschen Beyschlag en Maronier ligt dieper, dan enkel in het meer of minder volledige hunner antwoorden. Oogenschijnlijk van weinig beteekenis, en toch inderdaad aanstonds aangevende het groote punt van onderscheid tusschen beide schrijvers, is de titel, die ieder aan zijn werk gaf. Zooals men hierboven lezen kan, kondigt Maronier aan: de inrichting der christelijke gemeenten vóór het ontstaan der katholieke kerk, terwijl Beyschlag volgens het opschrift die inrichting behandelen zal im Zeitalter des Neuen Testaments. Men kan zeggen de laatste heeft zich meer aan de woorden der vraag gehouden; Maronier had dien titel ook kunnen kiezen. Ja — maar het omgekeerde is niet waar. Beyschlag kan niet het opschrift van zijn concurrent boven zijn antwoord plaatsen. Maronier heeft in den titel van zijn werk aanstonds het kenmerkend karakter van zijn onderzoek

aangewezen. Volgens hem is de kerk voortgekomen uit den strijd der partijen in de eerste anderhalve eeuw onzer jaartelling. Zij is de vrucht van een langzame ontwikkeling. Die ontwikkeling te schetsen; de vraag te beantwoorden: hoe is de kerk uit de eenvoudige werkzaamheid van Jezus voortgekomen, is zijn doel. Hij zal daartoe de sporen van die ontwikkeling in de onderscheiden geschriften des N. T. opzoeken. Ook in die geschriften, waarin van de ecclesia niet bepaald gesproken wordt, maar die toch midden in den ontwikkelingsstrijd geschreven zijn. Bij dat onderzoek kan zijn critiek vrij zijn. Het doel, dat hij zich voorstelt, is geen dogmatische stelling door hem uitgedacht en die hij nu à tort et à travers zal bewijzen. Hij mag dat doel als het hem aangewezene voorop stellen, omdat het het resultaat is van een der diepste en rijkste studiën, die in den lateren tijd over de eerste geschiedenis des Christendoms gemaakt zijn — van een studie daarenboven, die eerst mogelijk is geworden door het toepassen van een vrije critiek op de bronnen. En — aan het slot van zijn werk toont de schrijver het, dat hij recht had het genoemde doel aan den aanvang te noemen, aan zijn geschrift dien titel te geven en geen andere.

Bij Beyschlag is dit alles anders. Volgens hem is de kerk een nieuwe schepping Gods in Christus (bl. 82). Zij is dan ook door Jezus gesticht, haar vormen zijn door hem aangewezen. De wijzigingen, die de inrichting der gemeenten ondergaat, kunnen dus niet anders zijn, dan een telkens volkomener toepassing van hetgeen Jezus omtrent de kerk gewild heeft en geleerd. Dat in de Nieuwtestamentische geschriften door hem afval van Jezus' beginselen zou gevonden worden, is niet wel te denken, als hij de meeste geschriften voor echte stukken der Apostelen, of naar hun inhoud geschiedkundig acht, ja zelfs de laatst geschrevene nog in hun „Denkart" voor kanoniek verklaart. Hij bepaalt zich nu ook alleen tot die geschriften, waarin hij rechtstreeks over de ecclesia gesproken vindt. Zijn critiek van de bronnen — behoef ik het nog te zeggen? — is niet vrij. Hoe zou zij het kunnen wezen, waar zij beheerscht wordt door de dogmatische stelling, dat de kerk een schepping Gods in Christus is? Nu moet hij wel bij de Apostelen en in de latere geschriften de beginselen door hem aan Jezus toegeschreven terugvinden. Daarbij komt, als ik wel zie, nog een andere reden, waardoor de critiek van Beyschlag gebonden is. In zijn Vorbemerkungen zegt hij, dat de behande-

ling van dit onderwerp ons aantrekt, deels om het geschiedkundig belang, deels — maar hij spreke zelf — „wegen der kritischen oder vorbildlichen Bedeutung, welche den Einrichtungen der christlichen Urzeit sowohl für unsre bestehenden kirchlichen Verhaeltnisse als für die in unsre Zeit lebhafter angestrebte Reform derselben unleugbar irgend wie zukommt". Inderdaad blijkt het telkens in zijn geschrift, dat het hem ook te doen is, om de inrichting der Protestantsche kerk te verdedigen en tegen Rome te polemiseeren. Niettegenstaande hij de echtheid handhaaft van Jezus' woord tot Petrus: gij zijt de rots, waarop ik mijn gemeente bouwen zal, toch komt hij met alle macht op tegen de bewering, als zou daarmee aan Petrus een voorrecht boven anderen geschonken zijn, als zou hij zijn het hoofd der Apostelen, of ook dezen de heerschenden in de kerk. Bij het bespreken van het ambt der ἑπτά, komt hij er weer op terug, dat het gemeenteambt „nicht eine Rechtsnachfolge des Apostolats ist, nicht durch Vollmachtsübertragung der Apostel entsteht. „Aan het slot van het hoofdstuk over de Pastoraal-brieven wijst hij er met nadruk op, dat de afval van de evangelische reinheid niet daarin ligt, dat een bisschop aan het hoofd der presbyters komt te staan, maar hierin, dat het denkbeeld van het algemeene priesterschap verdrongen wordt door dat van een levietisch priesterschap, en de theocratie in de kerk gaat heerschen. In het laatste hoofdstuk eindelijk wordt de evangelische Synode verdedigd met het voorbeeld van het Apostelconcilie uit Act. XV, en tot troost der Protestanten geleerd, dat zij toch één evangelische kerk vormen op dezelfde wijze en in denzelfden zin als de urapostolische en de paulinische gemeenten in den leeftijd van Jacobus en Paulus één apostolische kerk uitmaakten. — Heb ik in deze niet misgetast, dan zal deze Tendenz op Beyschlags critiek invloed geoefend hebben.

Het daar in het algemeen door mij gestelde zal ik met een beroep op de beide boeken trachten te staven. Allereerst dan hetgeen ik beweerd heb over beider critiek op de bronnen.

Maronier sluit zich aan Baur aan en erkent als echte geschriften van het N. T. alleen de vier eerste brieven van Paulus, terwijl de Apocalypse met deze behoort tot de oudste boeken des N. T. Al de overige geschriften plaatst hij in een later tijdperk. De Handelingen der Apostelen, waarop het bij dit onderzoek vooral aankomt, zijn stellig niet vroeger geschreven dan

117 v. C. Hij beschouwt het boek als een voorlooper van de apologetische litteratuur, die onder de Antonijnen bloeide, en meent, dat de schrijver, een heiden-christen maar van joodsch-christelijken geest doortrokken, zijn opvatting van het Christendom uit het verleden, vooral uit de werkzaamheid van Paulus tracht te rechtvaardigen. Gebruikt hij daartoe de overlevering, zij het ook met groote vrijheid, dan kunnen wij niet het geheele boek voor verdicht verklaren, maar nog veel minder er ons op beroepen als op een zuiver historische bron. Verhalen, die niet met de Tendenz van den schrijver in verband staan, hebben dus eenige aanspraak op geloofwaardigheid. — In zijn bewerking van het onderwerp is Maronier aan deze beschouwing van de geschriften des N. T. getrouw gebleven. Hij constateert, dat Jezus geen kerk gesticht heeft, om eerst later de plaatsen van het ev. van Mattheus, die tot zijn onderwerp in betrekking staan, op te nemen. Hij begint aanstonds in Hoofdstuk II met de Jeruzalemsche gemeente. In Hfdst. III bespreekt hij wat uit Paulus' brieven en de Apocalypse te leeren is over de gemeenten buiten Palestina; terwijl in de laatste hoofdstukken de tijd na de Apostelen ter sprake komt, en wel volgens de Synoptische Evangeliën, de Acta, de deutero-paulinische brieven, den brief aan de Hebreeën, dien van Jacobus, den eerste van Petrus (Hfdst. IV), de Bastorale brieven (Hfdst. V), de Johanneïsche geschriften, den brief van Judas en den tweede van Petrus (Hfdst. VI). Deze beschouwing van de geschriften des N. T. behoeft hier niet verdedigd te worden. Slechts één vraag. Heeft Maronier niet te veel waarde toegekend aan de berichten uit de Handelingen? Ik wil hem toegeven, dat de schrijver niet alles heeft verzonnen, maar van de overlevering gebruik gemaakt. Doch — hoever staat hij van de feiten af; vooral van die, waarvoor zijn geschrift de eenige bron is, de toestand der eerste gemeente namelijk. Zijn berichten, waarvoor we een controle hebben in de overige geschriften des N. T., wekken sterk het vermoeden, dat hij wonderlijk met de overlevering gesold heeft. We merken dan ook het verschijnsel op, dat bijna ieder deskundige, die aan dit boek zijn onderzoek gewijd heeft, daarover een andere meening koestert, dan zijn voorgangers. Dit geldt zeer van den jongsten criticus der Handelingen, Straatman, van wiens geschrift Maronier geen gebruik heeft kunnen maken. Ik zal niet beweren, dat Straatman het laatste en juiste woord in die critiek

gesproken heeft. Toch spoort zijn onderzoek wel aan tot grooter omzichtigheid bij het gebruik maken van berichten uit de Acta, dan over het algemeen tot nu toe de gewoonte was. Iets vast te stellen enkel op grond van de Handelingen schijnt mij gewaagd toe. Maronier heeft dit m. i. te veel gedaan in zijn schets van de Jeruzalemsche gemeente, met name in hetgeen hij zegt van de goederengemeenschap, de zeven mannen, de ouderlingen. De ἑπτά bijv. zijn geweest helpers der Apostelen vooral voor de armenzorg, aangesteld toen door het toetreden van vele Hellenisten een breuk in de gemeente dreigde te ontstaan. Misschien. Misschien niet. Kunnen zij niet enkel geweest zijn de hoofden der Hellenistische oppositie, en kan de schrijver, om dien strijd te bedekken, hen niet naast de Apostelen geplaatst hebben? Vooral evenwel schijnt Maronier mij toe aan de Handelingen veel te groot gewicht te hechten, als hij de vraag bespreekt, hoe de doop in de heiden-christelijke gemeenten in gebruik is gekomen (bl. 169 vlgg.). Hij sluit zich aan bij hetgeen Hausrath, in navolging van Keim, beweert, dat namelijk de invoering van den doop, te Korinthe althans, het werk zal geweest zijn van Apollos, den voormaligen Johannes-leerling uit Efeze. Van zijn leermeester zal Apollos deze plechtigheid hebben overgenomen en, Christen geworden, onder zijn nieuwe geloofsgenooten hebben ingevoerd. „Zoo kan," zegt Maronier, „ook elders een overblijfsel van Johannes-leerlingen zijn doop hebben in stand gehouden en oorzaak zijn geweest, dat deze plechtigheid onder de christenen ingang vond." Mij dunkt, dat deze hypothese geheel in de lucht hangt. Aangenomen nog, dat die Johannes-leerlingen historische personen zijn — wat na Straatmans uitvoerige critiek [1]) van de berichten over hen op zijn minst twijfelachtig is geworden — dan geeft het bericht van de Handelingen zelf het recht niet, om aan hen zóóveel gewicht te hechten, dat zij het geweest zouden zijn, aan wie de doop in de kerk eigenlijk zijn ontstaan te danken zou hebben [2]).

Wenden we ons nu tot Beyschlag, dan vinden we iets geheel anders. In de Vorbemerkungen spreekt hij over de moeilijkheid, om te bepalen in welken tijd het ontstaan van de geschriften

[1]) Paulus, bl 222 vlgg.

[2]) Maroniers redeneering over den doop in het algemeen heeft mij nog niet van zonde overtuigd. Doch deze beoordeeling is niet de plaats, om daarover in discussie te treden.

des N. T. valt. Noch de kerkelijke overlevering, noch de zoogenaamde critische school wil hij volgen, maar alleen zijn eigen overtuiging. Evenwel, waar hij die thans niet uitvoerig kan bewijzen, zal zij daar niet als een willekeurige basis van zijn onderzoek worden beschouwd? Gelukkig, de moeilijkheid blijkt bij nader inzien niet zoo moeilijk te zijn. Alles komt terecht. De Evangeliënquestie behoeft niet behandeld te worden; het vierde Ev. levert niets op, en de geloofwaardigheid van de kerkelijke uitspraken van Jezus bij de synoptici hangt van de vraag naar het ontstaan dier geschriften niet af. Van de paulinische brieven zijn, behalve de vier eerste, ook I Thess. Philipp. Coloss. en die aan Philemon echt. De brief aan de Efesiërs en de Pastoraal-brieven zijn na-apostolisch. Doch wat nood! Ook de verdediger hunner echtheid moet hen plaatsen in een later stadium van des Apostels werkzaamheid. De eerste brief van Petrus, die van Jacobus en die aan de Hebreën zijn echte gedenkstukken uit den Apostolischen tijd. De overige geschriften komen niet in aanmerking, behalve — de Handelingen. Die lastige Handelingen! Beyschlag deelt niet in het oordeel over dit boek van Baur en zijn school; doch voelt zich verplicht „das Zeugniss derselben immer nur unter Hinzuziehung besondrer Instanzen für dessen Zuverlaessigkeit zu verwerthen". Dat is dus ook zoo vreesselijk niet! Ja — als ware dit nog niet genoeg — zal hij zooveel mogelijk de inleidingsquestie vermijden en trachten van haar onafhankelijk tot resultaten te komen door de „combinirende Methode". Gezegende combineerende methode! Met haar laat zich alles bewijzen. Men combineert alles wat tot het bewijs eener stelling dienen kan, of het bijeen behoort of niet, en laat eenvoudig liggen, wat in die combinatie niet past. Ten bewijze bepaal ik mij tot eenige aanwijzigingen uit Beyschlags geschrift.

Getrouw aan zijn stelling, dat de kerk is een nieuwe schepping Gods in Christus, wijdt onze schrijver het eerste hoofdstuk van zijn werk aan de beschrijving van de Gemeindeidee Jesu. Jezus heeft de kerk gesticht. Slechts een „overdreven scepticisme kan de merkwaardige uitspraken Matth. XVI: 18 vlgg. en XVIII: 15—20 in twijfel trekken, als zouden zij op een later standpunt Jezus zijn in den mond gelegd" (bl. 8). De Meester heeft haar gesticht als tusschentoestand tusschen de stichting van het Godsrijk en de volkomen verwezenlijking van dat rijk — dus tusschen zijn dood en zijn wederkomst. Haar heeft hij doop

en avondmaal nagelaten. Die kerk is „de onzichtbaar-zichtbare gemeenschap in zijn naam”. Daarmee is alles gezegd. Het wezen der zichtbare kerk wordt nu afgeleid uit Matth. XVIII: 15—20, haar magna charta. De gemeente zelve heeft de hoogste macht. Zij bindt en ontbindt; zij oefent tucht. Zij doet dit krachtens het wonen van den Heer in haar midden. Een gemeenschap van broeders is zij, waarin de Heer zelf regeert door zijn geest van liefde. In dien geest dan ook wordt door haar tucht geoefend; den broeder, die in zijn onrecht volhardt, stoot zij uit met de door de *liefde* geeischte verklaring: gij zijt ons als een heiden en een tollenaar. Zijn allen in haar midden gelijk, dan heeft ook geen enkele stand buitengewoon gezag. Men zou beweren kunnen, dat, wat Jezus over het Apostolaat wordt in den mond gelegd, iets anders schijnt te leeren. Niets daarvan, zegt Beyschlag, want in dat geval moet men, naar Matth. XVI: 18, 19, Petrus beschouwen als het hoofd der Apostelen. Nu ja! Neen gaat Beyschlag voort, dat mag niet, want dan komt men in tegenspraak met de woorden: gij zult niemand Meester, niemand Vader noemen op aarde. — Maar hoe dan met het woord van Jezus tot Petrus: gij zijt de rots, waarop ik mijn gemeente bouwen zal — hoe dan met de macht dien discipel gegeven om te binden en te ontbinden? Voor Beyschlag geen zwarigheid! Jezus geeft aan Petrus deze beloften bij een zuiver persoonlijke aanleiding. Hij is de eerste belijder, het eerste gemeentelid. Wat is natuurlijker, dan dat deze eersteling de grondsteen wordt, waarop Jezus het gebouw verder wil optrekken, en, door Petrus' geloofsgetuigenis op den eersten Pinksterdag, heeft opgetrokken! Wat is natuurlijker, dan dat hij aan dezen eersten belijder de sleutels van het hemelrijk geeft! Doch, zouden we zeggen, zoo wordt Petrus toch weer het hoofd der Apostelen, hij die alle macht heeft. Neen, beweert Beyschlag, in zoover dat alles, wat hier aan Petrus wordt toegezegd, kan worden voortgezet en herhaald, is het in Petrus aan ieder belijder toegezegd, gelijk dan ook reeds Matth. XVIII: 18 het binden en ontbinden van den eersten geloovige uitdrukkelijk op de gansche gemeente wordt overgedragen. Arme Petrus, die, voordat de beloften hem gedaan nog konden worden vervuld, reeds deelen moet met de geheele gemeente! Men kan nog vragen, heeft Jezus dan toch aan de Apostelen niet de macht gegeven van leeren en doopen? Niet de macht, maar het recht, antwoordt Beyschlag, *want* Paulus ontkent, dat

het doopen een bepaald apostolisch werk is; en later hebben Jacobus, Jezus' broeder, en nog zooveel anderen gepredikt zonder apostolische volmacht. Die combineerende methode is tot vele dingen bekwaam! — In de urapostolische gemeenteregeling vindt Beyschlag, door combinatie van allerlei teksten waarin van de presbyters gesproken wordt, alle trekken van een geordend gemeenteambt, nl. een vereeniging met „seelsorgerische und kirchenregimentliche Befügnisse". — Volgens Paulus is de Heer de ziel van het organisme der gemeente, of naar eene eenigszins andere, *synonyme* wending der jongere brieven, het hoofd des lichaams. Overigens stemt Paulus geheel met de overige Apostelen overeen. Gingen deze laatsten meer instinctief te werk, wat zij tot stand brachten is door den diepzinnigen Paulus theoretisch begründet en zoo uit de Idee vrij reproducirt. Deze theorie van den heidenapostel komt zóó juist overeen met de beginselen van Jezus, dat zij in de praktijk omgezet blijken moest geheel dezelfde te wezen als die der overige Apostelen. — In de Pastoraalbrieven vindt hij het beeld der gemeente aan het einde van den tijd, waarin de geschriften des N. T. ontstaan zijn. Dit beeld bewijst het wezenlijk onveranderd voortbestaan der apostolische kerkinrichting tot in de tweede eeuw. Geen onderscheid tusschen πρεσβύτεροι en ἐπίσκοποι; het presbyterium, diakenen en diakonessen als vroeger. Huisvaderlijke deugden maken, evenals te voren, het meest geschikt voor het ambt van presbyter; men vergelijke Act. XX: 28, I Thess. V: 14. Alleen wie instemt in die combineerende methode kan dit alles aan Beyschlag toegeven. De woorden, die I Thess. V: 14 blijkens den samenhang op de gemeente zien, worden eenvoudig voor de presbyters geannexeerd (verg. bl. 75). Evenwel eenige „leise Unterschiede machen sich fühlbar". En wat zijn die leise Unterschiede tusschen de apostolische regeling en die dezer brieven? Niets meer of minder dan deze drie: van een keuze der presbyters door de gemeente wordt niet meer gesproken, maar aan Titus dit werk opgedragen — het charisma is niet meer de voorwaarde tot, maar het gevolg van de handoplegging — op het leerambt der presbyters wordt sterk nadruk gelegd. Dan is hiermee afgeweken van de beginselen van Jezus? Beyschlag sluit dit onderzoek met de opmerking, dat de ontwikkeling der gemeenteinrichting dus geleidelijk is voortgegaan „ohne die Principien Jesu und der Apostel zu verletzen. — Het door mij aangevoerde zal voldoende zijn ter

waardeering van de combineerende methode. Met haar bewijst men alles of niets.

Van een allengs ontstaan der kerk, van een geleidelijke ontwikkeling van den kerkvorm in den zin, waarin, sinds Baur vooral, hiervan gesproken wordt, bij Beyschlag dus geen sprake. Hij schetst wel een ontwikkelingsgang, maar het is niet anders, dan het in werkelijkheid treden van de beginselen volgens hem door Jezus uitgesproken. Uitvoerig kan ik dien ontwikkelingsgang hier niet aanwijzen. Trouwens het een en ander heb ik er reeds over gezegd. Dit enkele zij voldoende. — In den aanvang is de gemeente te Jeruzalem werkelijk zulk eene, als Jezus bedoeld heeft. Zij is één in liefde, en zelve, in haar geheel, neemt zij het ambt waar. Evenwel, zoo kan het niet blijven. Voor een goede regeling is het noodig, dat zij iets van haar macht aan eenigen in haar midden overdraagt. Dit geschiedt bij het ontstaan van het ambt der zeven mannen. Hun ambt was nog ongevormd; het laat zich niet nauwkeurig omschrijven. Het bevat de kiem van het ambt van presbyter en diaken beide. Verdwijnen zij op eens, het is ten gevolge der vervolging, waarvan Stefanus het slachtoffer wordt. Na die vervolging had de gemeente tegenover de vijandige Joden een krachtiger bestuur noodig. Uit die behoefte is hoogst waarschijnlijk het ambt der oudsten ontstaan, dat wij op eens in de Acta aantreffen. Aan hen is nevens de Apostelen opgedragen het kerkbestuur, de tucht, in het algemeen de leiding der godsdienstige en gemeentelijke aangelegenheden. Het ambt is een zedelijke taak, die men vervult, omdat men er den aanleg toe heeft, en door de gemeente gekozen is. — De regeling der gemeente door Paulus stemt met deze overeen. De heidenapostel moge al het ideale beeld der gemeente geschetst hebben, aan hem moest zich toch de behoefte opdringen, om een geregeld ambt in het leven te roepen. Dat hij dit werkelijk gedaan heeft, en in de gemeenten, door hem gesticht, presbyters en diakenen heeft doen kiezen, blijkt uit zijn brieven en de Acta. Ook diakenen, ja diakonessen (Rom. XVI: 1). In 1 Cor. XVI: 15 vlgg. bijv. is Stefanas een presbyter, Fortunatus en Achaïcus diakenen (bl. 67, 68). De instelling van dit ambt is eigenlijk het eenige, wat Paulus aan het door de urapostelen reeds gevestigde toevoegt. — De wijziging, die de gemeenteinrichting ondergaat, volgens de Pastoraalbrieven, heb ik reeds genoemd. Alles blijft volgens Beyschlag in den grond der zaak hetzelfde.

Dit moet wel, als de kerk is een nieuwe schepping Gods in Christus. Als zij haar volledige definitie heeft in: de onzichtbaar-zichtbare gemeenschap in Christus' naam; en dat onzichtbare, blijkens de beschrijving van Jezus' denkbeelden over de gemeente, blijft het predomineerende, het beheerschende. Het resultaat is in den aanvang gesteld, en dit sluit in den grond alle ontwikkeling uit.

Met dat al staat m. i. het geschrift van den duitschen hoogleeraar in één opzicht boven dat van Maronier. Ik heb het oog op het raam, waarin Beyschlag zijn opmerkingen geplaatst heeft; vooral op het tweede en derde hoofdstuk van zijn geschrift. Hij schetst, gelijk we zagen, in dat tweede hoofdstuk de uraposto-lische gemeenteregeling, d. i. ook naar Beyschlag's meening de joodsch-christelijke, en in het volgende de paulinische. Deze weg schijnt mij beter, dan die door Maronier gevolgd. Laat mij iets uitvoeriger uiteenzetten wat ik meen. „Wij volgen bij ons onderzoek de tijdsorde," zegt Maronier (bl. 17). Eerst worden de gemeenten in, dan die buiten Palestina behandeld, terwijl in de volgende hoofdstukken de tijd na de apostelen ter sprake komt. Het komt mij voor, dat deze indeeling, vooral wat het eerste gedeelte betreft, minder wenschelijk is. De geschriften des N. T. onderscheiden zich van elkaar niet zoozeer naar den tijd, waarin zij geschreven zijn, dan wel naar de richting, waarvan zij de uitdrukking zijn. Dit behoeft waarlijk aan Maronier niet herinnerd te worden. Maar daarom verwondert het mij, dat hij de verdeeling naar tijdsorde gevolgd heeft, vooral nu het hem, blijkens de slotsom, toch te doen is, om aan te toonen, hoe ten gevolge van den strijd der richtingen de kerk ontstaan is. Die twee richtingen hadden scherp geteekend moeten worden. Al lezende had men den indruk moeten ontvangen, dat het werkelijk tot dat resultaat en tot geen ander komen moest, dan waartoe de schrijver gekomen is. Dien indruk nu zal men, vrees ik, niet verkrijgen. Vooral niet, omdat in den aanvang de paulinische en de joodsch-christelijke richting niet genoeg uit elkaar zijn gehouden. Het maakt een vreemden indruk, als men in Hfdst. III na al die paragrafen over de gemeenteinrichting in Paulus' geest, op eens vindt § 14 handelend over de Apocalypse. Zij hoort daar niet thuis, en zij komt daar niet tot haar recht. Zij hoort er niet thuis, omdat het Maronier te doen is, om het ontstaan der kerk te beschrijven. Zij komt er niet tot haar recht, omdat zij als belangrijke bijdrage tot de kennis der joodsch-

christelijke richting nu verloren gaat. Hoe anders was dit geweest, als Maronier in Hfdst. II geschetst had de joodsch-christelijke richting in haar gemeenteinrichting. Misschien was dan het een en ander weggevallen over de Jeruzalemsche gemeente, wat toch zeer problematisch is, maar zeker was dan scherper licht gevallen op de trek naar centralisatie, die van den aanvang af in de joodsch-christelijke richting valt op te merken. Daarvoor hadden de engelen der gemeente in de Apocalypse goede diensten kunnen bewijzen. De brieven worden geschreven niet aan de gemeente zelve, maar reeds aan den idealen vertegenwoordiger harer eenheid. Het gezag door Jacobus in de Jeruzalemsche gemeente geoefend had in die schets een belangrijke plaats kunnen innemen. De vrije richting van Paulus was daar tegenover sterk uitgekomen. Laat mij aanstonds erkennen, dat dit een en ander in Maroniers werk niet geheel gemist wordt. Doch het is, ten gevolge zijner verdeeling van de stof, niet scherp genoeg geteekend. Men verkrijgt niet den indruk, dat de twee richtingen in den eersten tijd zoo heftig tegenover elkaar stonden. Om diezelfde reden voldoet mij Hfdst. IV minder. Ik stem toe, dat Maronier hier vooral het materiaal moest verzamelen, om zijn resultaat te rechtvaardigen; doch dit werk behoefde niet te verhinderen, dat de lezer als tegenwoordig was bij de toenadering der richtingen tot elkaar. De wijziging, die de opvatting der gemeente bij de paulinische richting ondergaat, had uitvoeriger geschetst moeten worden. In een noot op bl. 210 wijst Maronier aan, hoe Christus in de latere paulinische brieven beschouwd wordt als het hoofd der gemeente, waarmee deze mechanisch verbonden is. Ik had dit gaarne in den tekst verwerkt gezien. Daardoor reeds was duidelijker geworden, hoe de paulinische richting tot de andere nadert. Men zou beter begrepen hebben, hoe de verschijnselen, waarop Maronier wijst, de vrucht zijn der verzoening, die tot stand komt, en tevens hoe van deze verzoening de katholieke kerk het gevolg wezen kan. In de slotsom, waartoe onze schrijver komt, zal zich ditzelfde bezwaar doen gevoelen.

Vooraf echter nog een enkel woord over Hfdst. V, VI. Dat Maronier de Pastoraalbrieven zeer gewichtig acht, spreekt van zelf. In hen is de eerste stap van overgang van de ideale eenheid der gemeente tot de mechanische, een overgang, waarvan de brief aan de Efeziërs ons spreekt, reeds gedaan. Wij hooren

den geboortekreet der katholieke kerk. Toch schijnt het mij toe, dat in Maroniers geschrift die kreet wat sterk gehoord wordt, als hij hetgeen wij over de leer in deze brieven vinden zoo hoog aanslaat. Het verschijnsel, dat in deze brieven op de gezonde leer sterke nadruk wordt gelegd, is ongetwijfeld van hoog belang. Doch Maronier had er wel op mogen wijzen, hoe de leer nog vooral op de practijk gericht is, nog voornamelijk bestaat uit negaties tegenover de haeretici. De vaste formule der leer ontbreekt nog. Het geloof moge zijn leerstellig geloof, toch kan *πίστις* nog verwisseld worden met *εὐσέβεια* (1 Tim. III : 16, verg. vs. 9).

Zeer terecht heeft Maronier een hoofdstuk gewijd aan de Johanneïsche geschriften. Is het vierde Evangelie gericht tegen Gnosticisme en Montanisme, dan mogen wij ook in dit geschrift een bijdrage verwachten tot de geschiedenis der kerkwording. Of onze schrijver evenwel terecht in dit geestelijk evangelie de lijnen getrokken vindt, waarlangs het gansche gebouw der katholieke kerk allengs omhoog gerezen is, meen ik te moeten betwijfelen. In Hfdst. XVII heb ik het bewijs daarvan niet kunnen vinden, en de overige teksten wegen niet op tegen de herhaalde en sterke uitspraken over het gezag en de werkzaamheid van den geest. Kan Hfdst. XXI niet later aan het Evangelie zijn toegevoegd, om dat clericale element er in te brengen, als de Christus daar aan Petrus beveelt zijn schapen te weiden? Het verdient opmerking, dat Maronier van hetgeen, waartegen ik bezwaar inbracht, met geen woord rept in de slotsom, als hij resumeert wat het vierde Evangelie oplevert (bl. 317). Daarentegen daar ter plaatse zegt: „Op de uiterlijke inrichting der gemeente wordt dan ook volstrekt niet gedoeld, noch in het Evangelie, noch in den eersten brief.”

Doch ik haast mij om tot de slotsom te komen, welke Maronier aan het eind van zijn werk opmaakt. In hoofdzaak is dit het resultaat, waartoe hij komt. De eerste gemeenten in Palestina staan nog geheel op joodschen bodem. De geest, die in haar leeft, is die van den schrijver der Apocalypse, voor wien de ecclesia is een gemeente uit de Joden, waartoe de heidenen alleen toegang hebben, als zij in het ware Israël zich laten inlijven; wiens ideaal is het hemelsche Jeruzalem op aarde. — Daartegenover leert Paulus, dat het Christendom een nieuw beginsel is, waardoor de wet haar blijvende beteekenis verloren

heeft. Hij ontsluit de deuren der gemeente voor allen zonder onderscheid. Besnijdenis, offers behooren tot de eerste beginselen van het godsdienstig leven. Slaagt Paulus er in, om dit evangelie te verdedigen voor de apostelen, tegenover de strenge joodsch-christelijke partij, die in Jacobus haar hoofd ziet, gelukt hem dit niet. Zoo staan de beide richtingen tegenover elkaar. Toch oefenen beide invloed uit op de vorming der kerk. Haar uitwendigen vorm heeft zij aan de joodsch-christelijke richting te danken, doch ten opzichte der katholiciteit heeft het Paulinisme gezegevierd.

Bij Paulus is de inrichting der gemeente geheel in den geest der vrijheid. Zij moet één zijn, omdat zij een lichaam is, waarin Christus woont als de geest. Zij is zelfstandig. Hij schrijft aan haar, niet aan hare bestuurders. Deze laatsten mogen er zijn, van kerkelijke ambten geen sprake. Ieder werke tot stichting van de gemeente naar de gave hem geschonken. In denzelfden vrijen geest spreekt de Apostel over doop, avondmaal, vieren van feesten. Alleen zedelijke tucht wil hij geoefend hebben. Ieder zij vrij in zijn overtuiging. „Als de kerk zich in de richting van Paulus ontwikkeld had, nooit ware zij tot een episcopaat gekomen.”

Tegenover dat beginsel van vrijheid staat dat van gezag, dat van de Jeruzalemsche gemeente uitgaat. Men hecht er waarde aan den Apostelnaam, aan den omgang met Jezus. Jacobus wordt, omdat hij een broeder van Jezus is, tot hoofd der gemeente verheven. Men begint er de instelling van het Apostelambt aan Jezus toe te schrijven. Apostelen en profeten worden het fundament der gemeente genoemd, later Petrus. Doop en avondmaal verkrijgen het karakter van door Jezus verordend te zijn. Zoo neigt alles heen naar het later organisme der katholieke kerk. Alle gemeenten samen zijn het lichaam van Christus, en hij is het hoofd, dat er boven staat. Van Jeruzalem ontvangen de gemeenten bevelen. Aan de Apostelen wordt de aanstelling van de oudsten der gemeenten toegeschreven. Deze laatsten beginnen een collegie te vormen. Men maakt bezwaar om aan alle leden de bevoegdheid toe te kennen van te leeren. Evenwel nog zijn allen gelijk; de presbyters onderling — de oudsten en de leden der gemeente. — Door de gnostische beweging werd een krachtige stoot gegeven aan de latere ontwikkeling. Men begon de eenheid te zoeken in de vaststelling der leer en de regeling van

het bestuur. In de Pastoraalbrieven vinden wij met ernst gewaarschuwd tegen de dwaalleer, en op gehoorzaamheid aan de presbyters, die de waarheid hebben, aangedrongen. Het bestuur breidt zich uit en begint van de gemeente zich af te scheiden. De apostolische overlevering is de waarheid; wie daarvan afwijkt, moet uitgebannen worden. Deze overlevering begint zich allengs vast te vormen. — Uit de geschriften op naam van Clemens Romanus blijkt, hoe dit geheele stelsel van hiërarchie van joodsch-christelijken oorsprong is. De voltooiing van dit stelsel in het episcopaat valt na de helft van de tweede eeuw. Daartoe hebben veel bijgedragen de Johanneïsche geschriften. Zij stellen de eenheid, waarnaar men streefde voor als een geestelijke eenheid, die niet van buiten af door het bestuur, door een geloofsleer bevorderd wordt, maar die zich van binnen uit ontwikkelt door de idee, die op den voorgrond wordt gesteld: de betrekking tusschen den Logos en God aan de eene, tusschen den Logos en de wereld aan de andere zijde. Op de uiterlijke inrichting wordt niet gedoeld. Alles is geestelijk. Één kudde onder één herder is het Godsrijk. De liefde is het cement, dat het gansche gebouw der kerk samenhoudt. — Zoo is door de geschriften des N. T. de krachtige stoot gegeven aan de ontwikkeling der wordende kerk in de richting van het episcopaat. Het is voor ons doel niet noodig Maronier verder te volgen, waar hij in enkele trekken de afsluiting van het stelsel schetst.

Met opzet refereerde ik uitvoerig de hoofdzaak van de slotsom, waartoe Maronier komt, om hem zelf recht te doen wedervaren, en daaraan des te gemakkelijker mijn opmerking te kunnen vastknoopen. Het bezwaar, dat de joodsch-christelijke en de paulinische richting in den aanvang niet bepaald tegenover elkaar gesteld, en in Hfdst. IV niet genoeg uit elkaar gehouden zijn, een gevolg van de indeeling naar tijdsorde, doet zich ook in de slotsom gevoelen. Ten gevolge daarvan blijkt ook nu niet, hoe de kerk ontstaan is uit de verzoening der twee strijdende partijen. Volgens Maronier heeft de joodsch-christelijke richting eigenlijk geheel gezegevierd over het Paulinisme. Dit moge der kerk haar katholiek karakter hebben geschonken, haar inrichting is het werk alleen der eerste. Ik acht dit niet geheel juist. Vooreerst had Maronier niet mogen vergeten, dat het denkbeeld van een christelijke kerk alleen bij Paulus en zijn richting en niet bij de Joden-Christenen ontstaan kon. Paulus en zijn volgelingen zijn los van het Jodendom ter

eene zijde, en ter andere is het de persoon van den Christus, die bij hen geheel op den voorgrond staat. Zonder het Paulinisme zou er van geen christelijke kerk sprake zijn [1].) Doch waar het vooral op aankomt. Het Paulinisme schijnt Maronier alleen te vinden in de vier groote brieven van den Apostel. Alles wat voorkomt in de kleinere brieven op des Apostels naam geschreven brengt hij onder de richting van gezag, die van de Jeruzalemsche gemeente uitgaat. Zoo met name, wat hij ontleent aan den brief aan de Efeziërs. In de schets van de richting van gezag vinden wij immers: apostelen en profeten worden het fondament der gemeente genoemd; ja, er wordt gewezen op de beschouwing van Christus als het hoofd der gemeente. Dit gaat niet aan. De brief aan de Efeziërs, om deze te noemen als den voornaamste voor het thans behandelde onderwerp, moge zich in menig opzicht onderscheiden van de echte brieven van Paulus, hij is van paulinische kleur. Of is daar niet verwantschap tusschen dezen brief en dien aan de Colossers! En aan den anderen kant onderscheidt hij zich niet in richting, getuige de Christusbeschouwing, van de brieven op naam van Jacobus en Petrus? Wat deze brief dus leert moet gebracht worden onder de rubriek Paulinisme en mag niet vermengd worden met hetgeen de daar zoo even genoemde brieven of het ev. naar Mattheus ons opleveren. Had Maronier dit niet voorbijgezien, dan zou de werkzaamheid der beide richtingen in de vorming der kerk duidelijker zijn aan het licht getreden. Hij schrijft: „Indien de christelijke kerk zich in de richting van Paulus ontwikkeld had, nooit ware zij tot een episcopaat gekomen." Minder juist uitgedrukt, naar ik meen. Het zou waar zijn, als hij geschreven had, indien de kerk was blijven staan op de ideale hoogte, waarop een Paulus stond. Doch dit was een onmogelijkheid. Zijn volgelingen stonden allen ver beneden hun grooten voorganger, en ook in zijn richting deden zich practische behoeften gelden. Dien ten gevolge is in de latere geschriften van zijn richting zijn idealisme verloren gegaan, is er toenadering tot de andere partij tot stand gekomen, maar het blijven toch geschriften van zijn richting. Het beginsel van centralisatie leefde van den aanvang af in de joodsch-christelijke richting, doch

---

[1]) Men vergelijke hierover, zoo men wil, mijn Dissertatie: *De leer over de Kerk, volgens het N. T.* Leiden. 1870, bl. 147, 148.

zij heeft aan dat beginsel in de kerk de overwinning niet kunnen verschaffen zonder de hulp der paulinische richting. Deze beiden samen hebben, steeds tot elkaar naderend, het hiërarchisch stelsel doen geboren worden. Zoo men wil, de joodsch-christelijke meer practisch, de paulinische meer theoretisch. Dat het gezag in de kerk al meer en meer in kracht toeneemt moge vooral de vrucht zijn van het joodsch-christelijk beginsel, de afsluiting van het stelsel — de bisschop vicarius Christi — zou niet tot stand zijn gekomen, als de meening, Christus het hoofd der gemeente, niet geleefd had in de kerk. En dit laatste is het werk der paulinische richting. Ik meen dus de kerk, ook in haar inrichting, te moeten beschouwen als de vrucht van de verzoening der twee partijen; niet als het werk der joodsch-christelijke, die de paulinische zou hebben overwonnen. Mij dunkt Maronier zelf kan dit niet geheel ontkennen, als hij hoog gewicht hecht aan den invloed van het vierde Evangelie op de vorming der kerk. Welnu, dit Evangelie zal toch wel nader staan aan Paulus, dan aan zijn tegenstanders.

Dit verschil van gevoelen belet mij natuurlijk niet, om aan Maroniers geschrift alle eer te geven. Ook al mocht het blijken, dat zijn resultaat minder juist is, toch zal zijn werk waarde houden, al was het alleen maar om den schat van materiaal, dien hij heeft bijeenvergaderd en geordend. — Op de lijst der bekroonde prijsvragen van Teylers Godgeleerd Genootschap zal van nu aan ook het werk van Beyschlag prijken. Daardoor zal de titel in gedachtenis blijven. Of het werk zelf van waarde zal blijken te zijn mag betwijfeld worden.

Zaandam, 26 Jan. 1875. J. VAN DER BERGH JR.

EEN WOORD NAAR AANLEIDING VAN DR. H. P. BERLAGE'S BEOORDEELING VAN „ONTWIKKELINGSGESCHIEDENIS VAN HET SAMENSTEL DER SCHRIFTEN DES N. T.", *door* Dr. R. F. Grau (Theol. Tijdschrift, 8e jaarg. 5e stuk, blz. 555).

In deze beoordeeling, die eerst heden [1]) mij ter hand kwam, wordt als hoofdbezwaar van Dr. Berlage gedurig *dit* op den voorgrond gesteld:

---

[1]) Sedert ik dit schreef, zijn vier maanden van zware ziekte voor mij verloopen. Doch de hier besproken kwestie *blijft* actueel; daarom zend ik mijn stukje toch maar aan de geëerde Redactie toe.

Het is een onbegrijpelijk geven en nemen, een vermoeiend hinken op twee gedachten, wanneer Dr. Grau, en ook de heer Gunning, beweren dat de H. Schrift Gods Woord is, dat de H. Geest het gansche samenstel van de Schriften des N. T. heeft ingegeven, — *en dan toch* de Inspiratie ontkennen, en het recht eener „ware" kritiek tegen eene „valsche kritiek" handhaven.

„Entweder, oder, zoo zeggen wij!" Dit verklarende, komt dan Dr. B. op verschillende uitspraken van den schrijver dien hij beoordeelt, en heeft geen moeite, er tal van tegenstrijdigheden in op te merken.

Ik acht deze wijze van beoordeelen niet dienstig voor de ontwikkeling der wetenschappelijke theologie, die mij als Dr. B. ter harte gaat, en veroorloof mij daarom, er tegen op te komen.

Het is Dr. B. niet onbekend, dat er in ons vaderland, gelijk daarbuiten, een geestrichting bestaat, die zich op theologisch gebied uitspreekt, gelijk prof. Grau, en ook ik, in het besproken boek deden.

De overtuiging, welke de (zeer gebrekkige) beschrijving is der levenservaring van hen die ik bedoel, is op dit punt de volgende:

Ons is, op grond van ervaringen, van welke wij gaarne rekenschap, zoo men haar vraagt, willen geven (*hier* is dat de naaste kwestie niet) [1]) ons is in het binnenste gewis geworden, dat Jezus Christus, zooals Hij in de Schrift vóór ons staat, de eeuwige Waarheid is. Die overtuiging heeft tot dadelijk gevolg, dat de H. Schrift in haar geheel, *en bloc*, — éérst nog zonder nadere bepaling, want het leven-*zelf* gaat vóór zijn gedetailleerde beschrijving — als „Woord van God" erkend wordt. Als wij zeggen: „de Heilige Schrift is Gods Woord", bedoelen wij die uitdrukking „Gods Woord" *niet* in den zin, waarin zij in den Bijbel wordt gebruikt. Onder de vele honderd malen dat de uitdrukking „Gods Woord" in den Bijbel voorkomt, is er natuurlijk niet één enkel voorbeeld aan te wijzen, waarin zij beteekenen zou *den bijbel* gelijk die, beginnende met Genesis en eindigende met de Apocalypse, vóór ons ligt.

In welken zin gebruiken wij haar dan?

Tot het „woord" behoort niet alleen de zin, de gedachte, het in den geest uitgesprokene, maar ook de adem, de luchtgolving, waardoor die klank ontstaat, in welken die gedachte zich lichaamlijk maakt, de letters, wier samenvoeging haar uitdrukt, kortom, de geheele vorm, waarin zij zich hoorbaar of zichtbaar stelt. Dit

[1]) Zie de noot onder bladz. 341.

geldt ook bij het Woord Gods, de Schrift, in welke wij evenmin vorm en inhoud van elkaar hebben te scheiden.

Deze Schrift nu gelooven wij om reeds genoemde reden. Daarom zijn wij verplicht, over haar samenstel, en over de wijze waarop de H. Geest in haar spreekt, zóó te denken als zij het ons *zelf* zal verklaren. Nu vinden wij in haar ook sommige tegenstrijdigheden, onechte bestanddeelen van enkele geschriften, onjuiste titels, historische en kosmologische onnauwkeurigheden, enz. Hoe moeten wij daarover oordeelen? *Omdat* wij overtuigd zijn, dat de Schrift door den H. Geest is ingegeven, overtuigd langs den weg der reeds beschreven geestelijke ervaring: *omdat* wij dus aan de Schrift in alles willen gehoorzamen, ook daarin, dat wij haar niet, oneerbiedig haar eigen getuigenis tegensprekend, tot een onfeilbaar wetboek maken, wat zij allerkennelijkst *niet* wezen wil, dáárom noemen wij deze dingen tegenstrijdigheden, feilen, onnauwkeurigheden en wat dies meer zij. Dit strijdt in 't minst niet daartegen, dat wij op de *geheele* H. Schrift, die op Christus, de Waarheid, uitloopt en van Hem uitgaat, het cachet der waarheid zien gedrukt, zonder nog dadelijk omtrent bijzonderheden te beslissen: namelijk omdat het geheel des schriftinhouds noodzakelijk *onderstelling* en *gevolg* is der verschijning van dien Christus.

Het geloof in dien Christus prikkelt tot kritiek, gelijk het bezit van een schat prikkelt tot kennisneming en gebruik.

Deze kritiek *duldt* niet slechts, maar *eischt* niets sparende strengheid van waarheidsliefde. Want, heeft men ééns gevonden, *wat* de waarheid is, dan kan 't niet anders, of men wil die waarheid op elk gebied laten heerschen, d. i. aan *hare* kritiek alles onderwerpen. Wat op het terrein des innerlijken levens *heiliging* heet, d. i. doordringing van 't hoogste beginsel dóór alle bijzonderheden des levens heen, opdat het leven een organisch geheel zij, en alle deelen met het leven des Geheels, met het krachtbeginsel, dat alles bezielt, vervuld mogen worden — datzelfde is op het gebied der schriftbeschouwing de *kritiek*. En gelijk, wie inderdaad den Christus kent, voor zijn innerlijk leven geene insnijding vreest, maar integendeel al het ongezonde en onware wil verwijderen tot elken prijs, omdat het hem werkelijk om heerschappij van de hoogste Waarheid, van Christus, te doen is, zoo is het eveneens bij de schriftbeschouwing. Niets is, waar van geestelijke goederen sprake is, meer onwaar en tegen alle

ervaring in gesproken als het beroemde woord van Lessing: „het bezit maakt zorgeloos, traag en trotsch."

Zeker is er in het bepalen van hoeveelheid en hoedanigheid van 'tgeen wij als feilen, onnauwkeurigheden, enz., in de Schrift kenschetsen, en in de wijze, waarop wij daarover spreken, groot verschil tusschen *onze* kritiek en de moderne kritiek. De moderne kritiek gaat uit van een historisch onderzoek, dat zich *onvooringenomen* acht. Wel wordt door hare beoefenaars niet zelden beweerd, dat de kriticus q. t. ook oog en hart moet hebben voor de zedelijke hoedanigheid van schrijvers en inhoud, maar nergens zien wij dien eisch werkelijk door hen vervuld. *Wij* daarentegen gaan uit van de *vooringenomenheid* des bovengenoemden geloofs, zooals b. v. de juiste kritiek over Kaulbach naar onze meening uitgaat van eene bewondering voor het schoone, welke zich gaarne getroost door hem, die geene aesthetische ontwikkeling heeft, *vooringenomenheid* genoemd te worden. Dit verschil van uitgangspunt zal altoos groot verschil van resultaat ten gevolge hebben. *Wij* zullen b. v. bij alle erkenning van de historische invloeden, die hier gelden, nooit met prof. Tiele kunnen zeggen, dat „het Jahvisme *slechts* de rijpe vrucht, het laatste woord eener lang voorbereidde ontwikkeling is, waartoe het gansche mesopotamische ras, met insluiting der Egyptenaars, heeft meegewerkt." Maar dit verhindert niet dat die kritiek, welke wij de ware noemen, van ons door de Schrift zelve gebiedend wordt geëischt, evenals Jezus tot den rijken jongeling zeide: „wat noemt gij mij goed"? d. i. ik *ben* wel goed, maar *gij* moogt dat niet zeggen, dan alleen na onderzoek, en op grond eener niet blinde, maar waarachtige bewondering.

Wij willen dus kritiek, *omdat* wij aan de ingeving der Heilige Schriften gelooven. Dat is, wij willen elk *Geheel*, in den geest, die het bezielt, in zijn levende totaliteit, maatstaf laten zijn ter beoordeeling van elk détail. Uit den geest, die de Grieksche Oudheid heeft ingegeven, beoordeelen wij elk détail, b. v. elk boek dier oudheid. En wie buiten het geloof aan deze ingeving, deze inspiratie, wil oordeelen, is in ons oog geen goede philologische kriticus. Uit den geest, die de Hebreeuwsche Oudheid heeft ingegeven, den Heiligen Geest, in wiens gemeenschap wij mogen leven, beoordeelen wij elk détail, b. v. elk boek dier oudheid. En wie buiten het geloof aan deze ingeving, deze inspiratie, wil oordeelen, is in ons oog geen goed kriticus over

de H. Schrift. Kortom „ik ben overtuigd (zeggen wij gaarne met Schiller, in een brief aan zijn vriend Körner over de *Götter Griechenlands*), dat elk kunstwerk slechts aan zichzelf, aan zijn eigen schoonheidsregel, mag rekenschap geven en aan geen anderen eisch onderworpen is. Daarentegen geloof ik ook vast, dat het juist op dien weg ook alle overige eischen middelbaar bevredigen moet, dewijl zich elke schoonheid ten slotte toch in algemeene waarheid laat oplossen."

Nu kan onze tegenstander wel tot ons zeggen: bepaal nauwkeurig de grens tusschen hetgeen dan volgens u waar en betrouwbaar is, en hetgeen dit *niet* is: anders kan ik mij met uwe nevelen niet ophouden. Maar dan spreekt hij tegen zijn eigen geweten in. Want vooreerst weet hij zelf zeer goed, dat hij met zijn eigen kritiek niet op alle punten gereed is. Ten andere is het een doctrinair, door het eigen besef van hem, die het aanvoert, gewraakt beweren, dat onze bevoegdheid, om eenig gebied het onze te noemen, zou afhangen van ons vermogen om met juistheid de grenzen te bepalen. Of mag men, niet slechts als Nederlander, maar ook zelfs als wetenschaplijk historiekenner, niet zeggen dat men vast van de heerlijkheid onzer volkshistorie, als één geheel beschouwd, overtuigd is, tenzij men eerst in alle bijzonderheden hebbe aangewezen *wat* men in die historie voor eene reden van fierheid, en wat men voor eene reden van schaamte houdt? Mag men, ook als natuuronderzoeker, niet op v. Humboldts voetspoor spreken van de *sneeuwlinie*, die op onze aarde scheiding maakt tusschen de streken waar vegetatie mogelijk is, en die waar kilkoude heerscht, tenzij men elke fout, bij Humboldt door latere onderzoekingen aangewezen, hebbe verbeterd, en in staat zij, voor elk punt der aarde de hoogte dezer sneeuwlinie aan te geven? Wie dat beweert, kan wellicht zijn tegenpartij tot zwijgen brengen, maar is daarbij zelf in zijn binnenste overtuigd van ongelijk.

Wat ik nu van den heer Berlage, op grond van dit alles, gaarne zou willen, is dit, dat hij ons aan ons *eigen* inspiratiebegrip gehouden had, en niet aan een, dat wij uitdrukkelijk, krachtens onze gehoorzaamheid aan de Schrift, omdat deze het namelijk ook afkeurt, verwerpen. Dat hij derhalve ons had aangewezen, dat onze inspiratie-theorie niet met de Schrift overeenkomstig is, of, zoo ze het *wel* is, dat wij geen recht hebben, de inspiratie-theorie, door de Schrift aangegeven, te volgen. Of ook,

dat er geene andere inspiratie-theorie mogelijk is, dan de door de protestantsche orthodoxie overgeleverde. Ons verschil met die o. i. onware theorie verbergen wij niet: de eigen aanhalingen uit het boek van Grau, door den heer B. aangebracht, bewijzen het. Sommigen zeggen, dat wij dit verschil bedekken, omdat wij vreezen, door onze geestverwanten als onrechtzinnig gewantrouwd te zullen worden. Van dergelijke insinuatiën [1]) is de heer B. vrij. Maar nu moest hij dan ook niet spreken, alsof er geen andere inspiratie-theorie bestond dan de onbijbelsche, die aan de „onfeilbaarheid" der Schrift vasthoudt, gelijk hij gedurig doet. B. v. (om slechts ééne aanhaling bij te brengen) als hij zegt: „Ontkenning van de inspiratie der H. S. en erkenning zonder voorbehoud van de H. S. als het Woord Gods, hoe dit kan samengaan moge den heer Gunning duidelijk wezen, ik voor mij moet bekennen aan zulk eene bijbelbeschouwing geen houvast te kunnen vinden." Dr. B. had zich het verdriet kunnen besparen, bij iemand die althands gezond verstand behoort te bezitten, een zoo dwaze ongerijmdheid, als het samengaan van de twee door hem genoemde beweringen inderdaad is, te moeten onderstellen, indien hij de moeite had genomen van na te gaan, wat zij, die hij bestrijdt, werkelijk gelooven. Het „*Entweder-oder*", dat hij daarbij eischt, is als eene onedele, met de vroegere wetenschaplijkheid van Strauss zonderling strijdende, enkel verlegenheid verradende partij-manoeuvre, door prof. Rauwenhoff terecht in zijn beoordeeling van „*der alte und der neue Glaube*" in dit Tijdschrift afgekeurd. Bij den heer B. houd ik het niet voor zoo iets, maar alweder voor dat gebrek aan kennisneming van *onze* meeningen, waaraan de lagere soort der modernen, de scheldenden, ons, helaas! gewend hebben, maar dat men in *hem* ongaarne ziet. Had hij zich daarvan vrij gehouden, hij zou b. v. als wij de Schrift voor een organisme houden, dat vreemdsoortige elementen, door de overlevering medegevoerd, kan uitstooten, *ons* niet ontzeggen, wat hij zeker wel aan den van geen orthodoxie verdachten Hermann Schultz zal toestaan,

[1]) Hare onwaarheid kan o. a. blijken uit verscheidene artikelen over „Geloof en kritiek", door mij in de Prot. Bijdragen van prof. Ch. de la Sausaye geplaatst, en allerhevigst in *de Standaard* aangevallen: en uit een populair geschrift, opzettelijk door mij over dit onderwerp uitgegeven: *de Heilige Schrift, Gods Woord*. Amsterdam, Höveker, 1873.

als deze in zijne *Alttestamentl. Theol.* I, p. 44, om geen andere voorbeelden te noemen, Gen. 6 : 1—3 bespreekt als een leerrijken Torso, door „die bildende Kraft des Geistes der Offenbarung" gewraakt.

Aan *onze* zijde wordt vaak, helaas! door hartstocht en partijdigheid gezondigd. Zoo geloof ik, in de recensie van den heer B. herlezende wat Grau over de moderne kritiek schreef, deze woorden, bij het deel van waarheid dat zij bevatten, toch niet geheel van deze schuld te kunnen vrijpleiten. Ook om dit aan den heer B. te kunnen toestemmen en dit ongelijk te erkennen, vatte ik de pen op. Doch er is van de moderne kritiek aan onze zijde dikwijls iets billijkers gezegd, dan in deze woorden van Grau: boven allen door onzen diepbetreurden Ch. de la Saussaye.

Heeft — ten slotte — de heer B. „niet bijzonder veel lust om Grau, naar zijn doel strevende, als een veiligen gids te volgen" — hij sta ons toe, gaarne voort te gaan, van den heer B. en zijne geestverwanten te leeren, wat ook door hunne gewichtige onderzoekingen tot loutering, en langs dien weg tot bevestiging, van onze overtuigingen zoo dikwerf aangebracht wordt.

's Hage, Maart 1875. J. H. Gunning Jr.

---

[1]) Om er toch iets van te zeggen, schrijf ik met volle instemming over wat ik daar juist vond in de correspondentie van een man die, nevens Ch. de la Saussaye, voor de vastheid en innigheid des geloofs en *juist daarom* voor de grondigheid der wetenschap en de wijdhartigheid der tolerantie mijn theologisch ideaal is, Richard Rothe. Hem althands zal niemand beschuldigen van in mystieke dweeperij een gemakkelijk, onbewezen „geloof" tot voorwendsel te nemen om zich er achter te verschansen tegen de wetenschap en zóó alle kritiek onmogelijk te maken. In R. Rothe, ein christl. Lebensbild v. Friedr. Nippold, II pag. 141, dus in dat 2e deel waarin, naar Prof. Rauwenhoff's verwachting (Theol. Tijdschr. 1873,) inderdaad „de echte Rothe komt," zegt hij: Der Glaube an Christum nimmt seine Gewissheit nicht zu Lehn von der Wissenschaft, sondern er ist unmittelbar seiner selbst gewiss, *wie jedes lebendige Dasein* (N. B.!) Er ist ein neues Leben, das bei dem alten nicht Zeugniss sucht. Es ist das Zeugniss Gottes, worauf seine Zuversicht ruht, nicht das der Wissenschaft, die gegen seine Selbsterfahrung kein Gewicht hat. So ist 's zu allen Zeiten gewesen....

ANTWOORD.

't Spreekt van zelf dat wat de heer Gunning aan het slot van bovenstaand woord betuigt te verlangen hem volgaarne wordt toegestaan, al zouden wij ook hartelijk wenschen dat hij ons iets meer toestond dan mede te werken tot loutering, niets meer, en langs dezen weg bevestiging, niets anders, van zijne — dus voor goed vaststaande — overtuigingen. Zoo is 't een vooruitzicht van vrij bescheiden afmeting, waarmede ik de pen opneem om den heer G. te antwoorden. Intusschen wil ik dit niet nalaten, al ware 't alleen omdat ik hem heb dank te zeggen voor de openhartige wijze, waarop hij de hartstochtelijkheid en partijdigheid, waarmede prof. Grau in het door hem aanbevolen werk zich over de moderne critiek heeft uitgelaten, thans erkent. Trouwens zulke vinnige uitvallen en hatelijke insinuatiën tegen „de wetenschap, en hare vertegenwoordigster, de critiek" als het werk van den heer Grau ontluisteren, zij mogen het aanbevelen in de schatting van hen, die het eene dure roeping der „geloovigen" schijnen te achten om strijd te schelden op „de wetenschap", anders kan het niet, of een man als Gunning moest ze afkeuren, zoodra zijn oog op die leelijke vlekken viel. Jammer dat dit niet eer is geschied, en nu de zeer velen, die zoo groot vertrouwen in Gunning stellen, het boek ontvangen onvoorwaardelijk door hem aangeprezen. En ook thans geeft ons G. nieuwe reden tot beklag, als hij zelf schrijft, sprekend over de moderne critiek: „wel wordt door hare beoefenaars niet zelden beweerd, dat de kriticus ook oog en hart moet hebben voor de zedelijke grootheid van schrijvers en inhoud, maar nergens zien wij dien eisch werkelijk door hen vervuld." Zie, dat is een vonnis, zoo maar over al de moderne critici geveld, een vonnis zóó hard en onrechtvaardig, dat ik een krachtig protest daartegen niet kan, niet mag achterwege houden, maar tevens veel neiging gevoel om hier te denken aan een los daarheen geworpen woord, dat de heer G. bij 't „herlezen" bereid zal zijn te herroepen, gelijk het eigenlijk reeds krachteloos werd gemaakt door wat hij zelf herinnert: „Doch er is van de moderne kritiek van onze zijde dikwijls iets billijkers gezegd dan in deze woorden van Grau: boven allen door onzen diepbetreurden Ch. de la Saus-

saye." Immers van eene critiek, wier beoefenaars nergens oog en hart toonen voor de zedelijke grootheid van schrijvers en inhoud, van die koude, ongevoelige wezens, ontbloot van alle gave der onderscheiding en waardeering, de meest oncritische persoonlijkheden, die men zich denken kan, van derzulken critiek kan men met den besten wil niets goeds zeggen. En hebben de heer G. en zijne geestverwanten dit toch wel gedaan van de moderne critiek, dan is het zeker met de gevoelige beschuldiging bij deze gelegenheid tegen hen ingebracht ook zoo erg niet gemeend geweest.

Wat nu het punt in kwestie aangaat, ik moet herhalen dat het mij geheel onverklaarbaar voorkomt, hoe iemand „met zijn gansche hart kan gelooven, dat de Heilige Schrift Gods woord is — dat de Heilige Geest het geheele samenstel van de Schriften des N. T. heeft ingegeven", en toch de strenge inspiratie-theorie verwerpen. Wel verlangt de heer G. dat ik hem en prof. Grau aan hunne eigene inspiratie-theorie zal houden. Maar ik moet bekennen dat mij dit, met den besten wil, onmogelijk is. Integendeel, ik zie mij gedrongen aan deze heeren het recht om op hun standpunt, en gelijk zij dat doen, van de ingeving der Schrift te spreken, ten eenen male en met den meesten nadruk te ontzeggen.

In de eerste plaats met het oog op den grondslag dier theorie.

Dat de Schrift door den H. Geest is ingegeven, tot die overtuiging is G., naar zijne eigene verklaring, gekomen langs den weg van geestelijke ervaring. Al aanstonds moet ik hier wijzen op een, natuurlijk geheel onbewust, maar toch volslagen zelfbedrog. Zie, wie met een ontvankelijk gemoed in den Bijbel leest, hij ervaart ongetwijfeld dat zeer vele gedeelten van dat Boek een allerweldadigsten indruk op hem maken, hem beschamen, vertroosten, verheffen, heiligen. Anders kan het nu ook niet of deze ondervinding leidt hem tot eene zekere overtuiging aangaande dien Bijbel. Welke? Natuurlijk deze, die de vrucht is van wat hij ondervond. Wat is zijne ondervinding? Dit, dat de Bijbel voor een zeer groot deel hem in één woord sticht. Zoo schat en waardeert hij hem over het geheel genomen als een bij uitnemendheid stichtelijk boek. Maar tot het oordeel dat de Bijbel is ingegeven door den H. Geest komt hij niet langs dezen weg. Dat oordeel is niet, kan niet zijn vrucht van geestelijke ervaring. 't Hoort tehuis niet op het gebied van het ge-

moedsleven, maar op dat der beschouwing. 't Is eene theorie over den Bijbel, waardoor sommigen de ervaring van den gemoedelijken bijbellezer pogen te verklaren, terwijl anderen dit weder op andere wijze doen; eene theorie, over wier meerdere of mindere juistheid die innerlijke ervaring niets te zeggen, niets te beslissen heeft, die men kiest of verwerpt onafhankelijk van die ervaring, onder den invloed van eigenaardige, wijsgeerige en theologische begrippen en overtuigingen. Ook de overtuiging van den heer G. dat de Schrift door den H. Geest is ingegeven is niet de zijne geworden langs den weg, dien hij meent. Zijne eigen geestelijke ervaring heeft hem deze bijbelbeschouwing niet aangebracht. Zij is hem van elders aangebracht, en hij heeft haar overgenomen, omdat zij hem toescheen de juiste verklaring te geven van hetgeen hij ondervond bij het lezen van den Bijbel.

Wat de Bijbel werkt in het gemoed, ziedaar eene zaak der ervaring; wat die Bijbel is, die zóó werkt, ziedaar eene vraag der wetenschap.

Even onnauwkeurig is wat G. ons nader meldt aangaande de innerlijke levenservaringen, waarop hij zijne bijbelbeschouwing meent te bouwen: „Ons is in het binnenste gewis geworden, dat Jezus Christus, zooals hij in de Schrift vóór ons staat, de eeuwige waarheid is. Deze overtuiging heeft tot dadelijk gevolg, dat de H. Schrift in haar geheel, *en bloc* — éérst nog zonder nadere bepaling, want het leven-zelf gaat vóór zijne gedétailleerde beschrijving — als „Woord van God" erkend wordt." Indien ik mij niet geheel bedrieg, dan is van het hier genoemde zoo goed als niets in overeenstemming met de werkelijkheid. Vooreerst moet ik opmerken dat de qualificatie van Jezus Christus als de eeuwige waarheid uit den aard der zaak nooit vrucht kan zijn van innerlijke levenservaring. Deze laatste toch kan alleen getuigen van hetgeen ligt binnen, niet van hetgeen ligt verre buiten hare grenzen. Verre buiten de grenzen en derhalve buiten de bevoegdheid van iemands innerlijke, subjectieve en tijdelijke ervaring ligt het een beslissend antwoord te geven op de vraag: of Jezus Christus is DE [objectieve] waarheid, of hij is de eeuwige waarheid, ja dan neen. Maar zelfs al laat ik deze zwarigheid rusten, moet ik toch in de tweede plaats de meening weerspreken als kon men inderdaad door de bedoelde ervaring tot de erkenning van de H. Schrift in haar geheel als

Woord van God geraken op de wijze door den heer G. aangegeven. Ontleden wij de voorstelling van den Haagschen kerkleeraar, dan komt zij hierop neder:

1°. Jezus Christus staat vóór ons in de Schrift, — d. w. z. gelijk nader blijkt — in de geheele Schrift;

2°. ons is in het binnenste gewis geworden, dat deze Jezus Christus is de eeuwige waarheid;

3°. deze overtuiging heeft tot dadelijk gevolg, dat de Heilige Schrift in haar geheel, *en bloc* — als „Woord van God" erkend wordt.

Wat mij nu voorkomt eene groote fout in deze geheele voorstelling te zijn, het is, dat daarin zoo maar van de Schrift, van de Schrift in haar geheel wordt gesproken, als ware het recht daartoe uitgemaakt en onbetwistbaar. Er wordt hier eenvoudig aangenomen dat de 66 boeken, door verschillende, soms geheel onbekende personen, op zeer uiteenloopende tijden vervaardigd, die men in den Bijbel vereenigd vindt, samen moeten heeten de Schrift, samen inderdaad vormen één geheel. Op welken grond? Dit vernemen wij niet. Toch niet omdat de bijbellezer deze boeken in handen krijgt in één band bijeengebonden? Toch niet omdat de Joodsche kerk den kanon des O. T., en op hare beurt de Christelijke kerk den kanon des N. T. heeft vastgesteld, en voorts besloten heeft beiden met elkaar vereenigd als den Bijbelschen kanon te erkennen? Mag men dan deze traditioneele bijbelbeschouwing zoo maar overnemen, zonder eenig onderzoek naar haar goed recht? Mag men zoo maar eene conclusie nemen aangaande de Schrift in haar geheel, *en bloc*, zonder overtuigd te zijn dat zij inderdaad een geheel vormt, niet eene misschien willekeurige samenkoppeling van elkaar vreemde bestanddeelen? Het antwoord ligt voor de hand, en wijst op eene ongeoorloofde principii petitio, die ons dwingt om de voorstelling van den heer G. niet zonder voorbehoud te aanvaarden.

En wat nu hare bijzonderheden betreft, wij stemmen toe dat de gewisheid, waarvan sub 2°. gesproken wordt, als eene vrucht van innerlijke ervaring mag worden gequalificeerd. Maar verder rust op ons de verplichting den heer G. opmerkzaam te maken op de kolossale fout, die hij begaat, waar hij ook het inzicht sub 1°. vermeld binnen het gebied der bedoelde ervaringen schijnt te trekken. Zegt hij van die ervaringen gaarne rekenschap te willen geven, maar is hij van oordeel

dat dit *hier* de naaste kwestie niet is, wij moeten van hem verschillen en verklaren dat dit hier de voornaamste kwestie is. Immers met het onmiddellijke inzicht dat Jezus Christus in de geheele Schrift vóór ons staat, staat en valt de dadelijke erkenning van de Schrift in haar geheel als „het Woord van God", waarvan sub 3°. wordt gewag gemaakt.

Laat ons nu eens toegeven dat dit inzicht zelf juist mag heeten — ik acht het bij deze gelegenheid onnoodig daarover te twisten — laat ons erkennen, dat gelijk de heer G. schrijft: „de *geheele* Schrift op Christus, de waarheid uitloopt, en van Hem uitgaat; — dat het Geheel des schriftinhouds noodzaaklijk *onderstelling* en *gevolg* is der verschijning van dien Christus." Maar dan rijst de vraag: hoe werd dat inzicht verkregen door wie het bezitten? Blijft de heer G. zeggen: „door ervaring", dan moet ik aanmerking maken op de zonderlinge begripsverwarring, waarvan dit antwoord getuigt. Immers de ervaring, d. i. dan de opmerking dat Jezus Christus in de Schrift vóór ons staat kan niet zonder willekeur op één lijn geplaatst worden met de innerlijke ervaringen, de ondervindingen van het gemoedsleven, waarop de heer G, zich beroept.

En in ieder geval kan wat hij zegt alleen toegepast worden op een deel der Schrift, geenszins op haar geheel. Alleen in het N. T. staat Jezus Christus rechtstreeks vóór ons, aangenomen altijd dat hij overal in het N. T. als dezelfde voor ons staat, welk punt van verschil ik wederom thans wil laten rusten. Wie hem ook in het O. T. vóór zich ziet staan, hij is daartoe niet gekomen door onmiddellijke ervaring — om nu ook maar dat woord te gebruiken. Tot de ontdekking dat Jezus Christus, wiens naam in het geheele O. T. niet eenmaal wordt genoemd, ook in die boeken, die vele eeuwen vóór zijne verschijning vervaardigd werden, vóór ons staat; tot het inzicht, dat ook die Schrift op Christus, de waarheid uitloopt en van hem uitgaat, dat dit deel des schriftinhouds noodzaaklijk onderstelling is van zijne verschijning, tot deze overtuiging komt de bijbellezer niet van zelf, alleen door het lezen van het O. T. Dat het zóó is ervaart hij niet; het moet hem eerst worden geleerd. Tot dat inzicht geraakt hij eerst op een langen weg, onder het geleide der godgeleerde wetenschap, vrucht eener diepe studie der boeken, inzonderheid van de profetische schriften

des. O. T. en eener eigenaardige uitlegging van den O. T. kanon (typologie).

Zoo gaat aan de ervaring, dat Jezus Christus, gelijk hij in de geheele Schrift vóór ons staat, de eeuwige waarheid is, vooraf een door ervaring niet te verkrijgen, maar van elders ontleend inzicht dat Jezus Christus in de geheele Schrift vóór ons staat.

Hiermede wordt door den heer G. geene rekening gehouden. Had hij dit wel gedaan, hij zou zich gewacht hebben voor de met de werkelijkheid strijdige voorstelling, als ware de erkenning van de H. Schrift in haar geheel als „Woord van God" het dadelijk gevolg van de door innerlijke ervaring verkregen gewisheid dat Jezus Christus, gelijk hij in de [geheele] Schrift vóór ons staat, is de eeuwige waarheid. Cessante causa cessat effectus. Zoo kan ik niet anders zien of de heer G. mist het recht om zijne erkenning van de H. Schrift in haar geheel als „Gods Woord" te bouwen op den fictieven grondslag, waarop hij haar tot dus ver deed rusten.

Maar zoo verge hij dan ook niet langer dat wij hem houden aan zijne eigene inspiratie-theorie.

Ik kan dit te minder doen omdat ik, zelfs aangenomen de praemisse, die ik om straks genoemde reden moet afwijzen, nog de wettigheid van de uit haar getrokken conclusie moet ontkennen.

Stel, aan iemand wordt in het binnenste gewis, dat Jezus Christus, gelijk hij in de Schrift vóór hem staat, de eeuwige waarheid is. Wat is nu van deze overtuiging het dadelijk gevolg met betrekking tot die Schrift? Dat nu terstond die Schrift in haar geheel, *en bloc*, wordt erkend als Woord van God? Maar, ik bid u, van waar eensklaps juist die qualificatie? Ligt zij dan zoo maar voor de hand? Is dan de erkenning van een boek, door menschen geschreven, als „Woord van God", eene zoo gansch eenvoudige, zoo geheel natuurlijke zaak, dat ieder na de bedoelde ervaring, aanstonds, van zelf, met noodzakelijkheid tot die erkenning geraakt? Immers neen! Het noodwendig, onafscheidelijk, onmiddellijk verband door den heer G. gesteld tusschen de door hem beschreven gewisheid en het dadelijk gevolg, dat hij er uit afleidt, is in mijn oog niets anders dan — eene illusie.

Is het mij onmogelijk aan eene zoodanige inspiratie-theorie

eén deugdelijken grondslag toe te kennen, ik moet verder gaan en weigeren haar den naam, dien zij, natuurlijk volkomen ter goeder trouw, maar toch zonder recht zich toeëigent.

Van zijne en prof. Grau's inspiratie-theorie spreekt de heer G., beiden gewagen van de ingeving der Schrift, ja van haar gansche samenstel. Maar beiden ontkennen de inspiratie-theorie der protestantsche orthodoxie. Wat bedoelen zij dan wèl, als zij betuigen te gelooven aan de ingeving der Schrift? Reeds heb ik in mijne beoordeeling van het werk des heeren Grau aangetoond dat deze geleerde over de ingeving der Schrift en van haar samenstel op zulk eene wijze spreekt, dat men nu eens aan het bovennatuurlijk werk des Heiligen Geestes schijnt te moeten denken, dan weder op den natuurlijken, menschelijken oorsprong dier Schriften gewezen wordt. Van zijne inspiratie-theorie geeft prof. Grau in zijn werk geen rekenschap; en wat hij onder ingeving verstaat, daaromtrent laat het ons geheel in het onzekere. Ook de heer G. onthoudt ons eene bepaalde verklaring van wat hij eigenlijk verstaat onder de ingeving der Schrift door den H. Geest, waaraan hij met zooveel nadruk betuigt te gelooven. Maar als wij hem die uitdrukking zien verwisselen met deze andere: de H. Geest spreekt in de Schrift, als wij hem hooren gewagen in éénen adem van den geest, die de Grieksche oudheid heeft ingegeven, en van den geest, die de Hebreeuwsche oudheid heeft ingegeven, den Heiligen Geest, in wiens gemeenschap wij leven, dan kunnen wij den wensch niet terughouden, maar spreken dien met bescheidenheid, doch ook met vrijmoedigen ernst uit — zoo betaamt het tusschen mannen — dat de heer G. mocht kunnen besluiten op dit punt eene andere terminologie te gebruiken, dan in zijnen mond, tegen zijne bedoeling, tot misverstand moet aanleiding geven. Te erkennen dat in de Schrift de H. Geest spreekt, 't is geheel iets anders dan te erkennen dat de gansche Schrift door den H. Geest is ingegeven. Wie beide erkenningen vereenzelvigt maakt zich, zonder dit zelf te bedoelen, aan een schromelijk woordenspel schuldig. En wie de eigenaardige inspiratie van den Griekschen, den Hebreeuwschen geest, waarvan de monumenten der Grieksche en Hebreeuwsche oudheid getuigen, qualificeert als eene ingeving van die oude geschriften, op grond van de bezieling dier auteurs spreekt van de inge-

ving hunner boeken, hij geeft tot eene zoodanige begripsverwarring aanleiding, dat het onmogelijk is hem goed te vatten. Van ingeving der Schrift, van ingeving van het geheele samenstel der Schrift spreke men toch niet, als men er eigenlijk iets anders mede meent, dan ieder daaronder wel moet verstaan.

Reeds heb ik een misschien al te ruim gebruik gebruik gemaakt van de gelegenheid, mij door de Redactie van ons Tijdschrift aangeboden, om aanstonds het woord van den heer G. te beantwoorden. Ik moet daarom een en ander laten rusten wat ik nog gaarne met hem bespreken zou. Mogen bovenstaande regelen mijn geachten tegenstander al niet overtuigen, in ieder geval zie hij er een bewijs in van de belangstelling, waarmede ik van zijne anticritiek heb kennis genomen.

H. P. Berlage.

LITERARISCH OVERZICHT.

Three Essays on Religion van John Stuart Mill! Zeker heeft in lang geen aankondiging van een nieuw boek zooveel belangstelling opgewekt, als toen de aanstaande uitgave van deze Essays werd medegedeeld. Mill's Autobiography had hem vrienden gewonnen ook zelfs onder zulken, die zich niet hadden gewaagd aan de lectuur van zijne werken; en van alle vragen, waarover men nog gaarne een woord van hem zou vernomen hebben, zou zeker van verschillende zijden het eerst genoemd zijn: wat hij dacht over godsdienst? Het is waar, hij had daarop reeds een antwoord gegeven in de Autobiography, maar dat antwoord kon slechts dienen om aan die vraag nog meer aandrang bij te zetten. Of wie kon gelooven, dat voor Mill alles gezegd was met de verzekering, dat hij een van de zeer zeldzame voorbeelden in zijn land was van iemand, die zijn godsdienstig geloof niet had weggeworpen, maar die het nooit gehad had; of, dat het hem even weinig vreemd voorkwam, dat het Engelsche volk geloofde wat hij niet geloofde, als dit het geval was ten opzichte van de menschen waarvan hij las in Herodotus? Al had hij geen ander dan een negatief resultaat, hij zal toch dit onderwerp, met zijne gewone scherpte van geest, hebben doordacht, hij zal kennis genomen hebben van hetgeen daarover door anderen in het midden is gebracht, hij zal zich streng rekenschap hebben gegeven van de methode, die bij dit onderzoek moet worden toegepast, — en hem bij dien arbeid gade te slaan, zijne critiek te volgen, zijne argumenten te wegen, en zoo den grond van zijne overtuiging te leeren kennen, het moest toch voor ieder, ook voor hen die in denkwijze van hem verschilden, in de hoogste mate belangrijk en leerrijk zijn. Welnu, aan dien wensch is voldaan. Zijne stiefdochter, Miss Helen Taylor, heeft ons uit zijne schriftelijke nalatenschap drie verhandelingen geschonken, wier gemeenschappelijk onderwerp zij met den naam van »Essays on Religion" heeft aangeduid. De titels der drie stukken zijn: *Nature, Utility of Religion*

Theism. Zij zijn niet alle van denzelfden tijd: de twee eerste zijn geschreven tusschen 1850 en 1858, de laatste is ontstaan tusschen 1868 en 1870. Toch is er geen reden om te meenen, dat de oudere stukken slechts voor de kennis van een vroegere periode in des schrijvers denken zouden mogen gelden. Immers in 1873 was het zijn plan de eerste verhandeling *on Nature*, zonder eenige wezenlijke verandering, uit te geven. Hij vond daarin dus nog altijd de uitdrukking van zijne denkwijze. Mill was zoo angstvallig in het bewerken en omwerken van alles wat hij voor de pers bestemde, dat, als hij er het *inprimatur* onder zette, ieder woord gewikt en gewogen kon worden geacht. Of de tweede Essay, die over *Utility of Religion* ook door hem als reeds geschikt voor de uitgave beschouwd werd, blijkt uit de inlichtingen van Miss Taylor niet, maar als zij tegen die uitgave geen bezwaar had, dan kan men gerust zijn dat daarin niets zal voorkomen, wat Mill niet zou hebben willen zeggen. Wij hebben dus hier een uitvoerige uiteenzetting van Mill's denkbeelden over godsdienst en wel van zijne denkbeelden in de laatste jaren van zijn leven, toen niet alleen zijn stelsel de proef van zijn denken en leven tot op bijna zestigjarigen ouderdom had doorstaan, maar toen ook door zijne latere levenservaringen meer dan vroeger zijn hart voor teedere aandoeningen en voor de behoefte aan vertroosting was geopend.

Mill behoort tot die schrijvers, wier werken men opslaat niet slechts om te genieten van hun talent in de behandeling van eenig belangrijk onderwerp, maar ook met de stellige verwachting van iets te leeren, van een beter inzicht te krijgen in de zaken die zij bespreken. Is die verwachting hier vervuld? Kunnen wij zeggen, door deze Essays, het moeilijk vraagstuk van de godsdienst iets beter te hebben leeren begrijpen? Is er reden om ons te verheugen dat dit werk door eene vertaling dadelijk onder het bereik van het grooter publiek in ons land is gebracht?

Ik kan niet anders zeggen, dan dat ik in die verwachting zeer teleurgesteld ben geworden. Ik heb uit dit boek weinig geleerd. Het blijft wel altijd een boek van John Stuart Mill, kenbaar, als al zijne werken, aan scherpte van dialectiek en klaarheid van redeneering. Het bevat wel zeer schoone en belangrijke gedeelten. Maar op de vraag: zijn wij door deze verhandelingen verder gekomen? zou ik geen toestemmend antwoord durven geven.

Dr. A. Pierson heeft, geloof ik, volkomen terecht opgemerkt, in zijne aankondiging in de Gids, dat Mill, in plaats van zuiver zijn

onderwerp te behandelen, zich heeft voorgesteld, hoe een gewoon beschaafd Engelschman van dezen tijd over den godsdienst denkt en daarop critiek uitoefenende, tot het resultaat komt: het failliet van uwe dogmatiek is onvermijdelijk, maar laat ons zien hoeveel procenten er nog uit den boedel te redden zijn! Hij zou er nog aan hebben kunnen toevoegen, dat Mill met zijn eigen denken over de godsdienst duidelijk niet over de achttiende eeuw is heengekomen. Niet alleen, dat hij van de nieuwere literatuur over dat onderwerp bijna geen kennis schijnt genomen te hebben, maar ook zijn methode, zijne wijze van de vragen te stellen en de manier waarop hij die tracht op te lossen, draagt nog geheel den stempel van de polemiek van de voorgaande eeuw. Zou men het gelooven, als men het niet met zooveel woorden (bl. 115) in de Essay *on Utility of Religion* las, dat Mill, ook bij de strengste onderscheiding van de oorspronkelijke prediking van Jezus en de latere dogmatiek van zijne volgelingen, het toch als een onoverkomelijk bezwaar tegen elken vorm van Christendom beschouwde, dat zulk een kostbare gift, aan weinigen verleend, aan talloos velen zou onthouden zijn; dat ontelbare millioenen van menschelijke wezens zouden hebben moeten leven en sterven, zondigen en lijden, zonder het eene noodige, het goddelijke redmiddel voor zonde en lijden, hetwelk het den Goddelijken Gever even weinig gekost zou hebben aan allen te verleenen als nu om het, bij bijzondere genade, aan een bevoorrechte minderheid te schenken. Als men aan den voet der bladzijde den naam van H. S. Reimarus vond, dan zou niemand zich daarover verwonderen, maar dat Mill nog geen twintig jaar geleden zoo schrijven kon, het toont zonneklaar, dat hij niets gevoeld heeft van hetgeen in deze zaken onzen leeftijd van de achttiende eeuw onderscheidt.

Dit ontneemt mij den lust om een meer uitvoerig overzicht van den inhoud te geven. Wanneer de critiek ons trof, zou het van belang zijn haar in bijzonderheden na te gaan, maar als onze denkwijze in het geheel niet in het debat komt, dan is het ons toch eigenlijk meer om de kennis van Mill dan om de kracht van zijne argumenten te doen en daarvoor is het genoeg, als wij de leidende denkbeelden van zijne redeneering bijeen brengen.

De eerste Essay »*on Nature*" heeft ten doel de onhoudbaarheid aan te toonen van de stelling, dat de grondslag der zedelijkheid zou kunnen gevonden worden in het volgen der natuur. Daarvoor

gaat de schrijver de verschillende beteekenissen na, waarin het woord: natuur, gebruikt kan worden, waarbij dan telkens blijkt, dat, hoe men het woord ook opvatte, het *Naturam sequi* nooit regel der zedelijkheid kan zijn. Zelf geeft hij aan het einde van dit gedeelte een kort overzicht van den inhoud, dat ik hier kan mededeelen.

»Het woord natuur wordt vooral in tweeërlei zin gebruikt; óf voor het geheele samenstel der dingen, met al hun eigenschappen, óf voor hetgeen de dingen zouden zijn afgescheiden van de tusschenkomst des menschen.

In de eerste beteekenis heeft de leer dat de mensch de natuur moet volgen geen zin, aangezien de mensch geen macht heeft om iets anders te doen dan de natuur te volgen; al zijn daden geschieden door en in gehoorzaamheid aan eenige of meerdere physische of geestelijke natuurwetten.

In de andere beteekenis is de leer, dat de mensch de natuur moet volgen, of in andere woorden, dat hij den natuurlijken loop der dingen tot voorbeeld van zijne vrije daden moet maken, evenzeer onredelijk als onzedelijk.

Onredelijk, omdat alle menschelijke werkzaamheid, welke ook, bestaat in verandering, en alle nuttige werkzaamheid in verbetering van den gewonen natuurloop.

Onzedelijk, omdat de loop der dingen in de natuur vol is van allerlei, dat, wanneer het door menschelijke wezens werd gepleegd, den diepsten afschuw zou verdienen en dus ieder, die bij zijne daden den natuurlijken loop der dingen zou willen navolgen, algemeen als de meest verdorvene der menschen zou worden beschouwd.

Het natuurplan, in zijn geheelen omvang beschouwd, kan niet, voor eenig of voor hoofdzakelijk doel gehad hebben, het welzijn van menschelijke of andere gevoelende wezens. Het goede, dat het hun aanbrengt, is voor het grootste gedeelte, de vrucht van hun eigen inspanning. Wat in de natuur schijnt te wijzen op een weldadige bedoeling, toont dat deze goedgunstigheid slechts over een beperkte macht te beschikken heeft gehad; en 's menschen plicht is, mede te werken met de welwillende machten, niet door den loop der natuur na te volgen, maar door gedurig te trachten dien te verbeteren en dat gedeelte, waarop wij invloed kunnen uitoefenen, meer in overeenstemming te brengen met een hoogen maatstaf van rechtvaardigheid en goedheid."

Er komen in deze eerste Essay stukken voor die met veel warmte

zijn geschreven. Zoo zijn er een drietal bladzijden 28—31, waarin met levendige kleuren geschetst wordt, aan welke gruwelen de natuur zich schuldig maakt. Men zou zeggen, er is zelfs eenige hartstocht in dat verwijt aan de natuur, dat haar dagelijksch werk is, wat, indien het door menschen gedaan werd, hen onvermijdelijk aan de galg of achter slot zou brengen. Maar wat beteekent dit? Hebben zij, die het *Naturam sequi* als regel van zedelijkheid predikten, ooit daarmede bedoeld, dat de menschen voor elkander moesten zijn als vulkanen, of overstroomingen, of pestilentiën, of verscheurende dieren? Is daarmede integendeel niet altijd dit gemeend, dat alles zijne eigene natuur moet volgen en dus de zedelijkheid voor den mensch daarin bestaat, dat hij waarachtig mensch zij, dat hij als redelijk wezen zich door de wetten der rede laat beheerschen en de redelooze natuur aan de macht des geestes dienstbaar leert maken? Of is het redelijke alleen niet natuurlijk? Het schijnt waarlijk, dat Mill dit meent, wanneer hij verklaart, dat alle menschelijke werkzaamheid, welke ook, bestaat in verandering, en alle nuttige werkzaamheid in verbetering van den gewonen natuurloop. Hier staan dus mensch en natuur tegenover elkander, alsof de mensch niet tot de natuur behoorde. Gaat men van die willekeurige tegenstelling uit, dan is het niet moeilijk den regel van het *Naturam sequi* belachelijk te maken. Maar als men in den mensch de hoogste openbaring van natuurleven erkent, dan wordt, wat Mill noemt, verandering en verbetering van den natuurloop, de zelfverandering en zelfverbetering der natuur, met andere woorden, dan komt men tot de voorstelling van de natuur als een proces, waarin door eigen, inwonende wetten het hoogere steeds uit het lagere wordt voortgebracht en dus ook voor verschillende trappen van ontwikkeling verschillende eischen als natuurwet gelden. Nu dit geheel door Mill is voorbijgezien, gaat ook zijne polemiek haar doel voorbij. Niemand zal zich door haar verslagen gevoelen, omdat niemand zijne overtuiging zal erkennen in hetgeen hij hier bestrijdt.

Utility of Religion is de titel van de tweede verhandeling. Ook deze naam heeft iets achttiendeëeuwsch, maar de bedoeling is toch niet de meer triviale zin, waarin vroeger veel van het nut der godsdienst gesproken werd. Mill wil aanwijzen, welke practische waarde de godsdienst heeft, welke beteekenis haar in 's menschen leven toekomt. Zelf merkt hij op, dat het een veeg teeken is, wanneer daarnaar wordt gevraagd. In tijden van sterk geloof vraagt

men niet, waartoe de godsdienst dient. Maar als het geloof door twijfel is ondermijnd, dan tracht men zich zelven en anderen van geheel ongeloof terug te houden door allerlei overwegingen aan het nut der godsdienst ontleend. In zulk een tijd verkeeren wij. Men sluit de oogen voor de evidentie om nog maar te kunnen vasthouden wat men meent niet zonder groote schade te zullen verliezen. Maar als dat het geval is, dan is het van belang te onderzoeken, of het wel de moeite loont het verstand dat onrecht aan te doen en of men niet dezelfde gewenschte vruchten van deugd en geluk zou kunnen verkrijgen langs een anderen weg, waarop men tevens volkomen eerlijk tegenover zich zelven kon blijven.

Twee vragen komen hier vooral in aanmerking: wat is de godsdienst voor de maatschappij? en, wat is zij voor het individu? Eer die vragen kunnen beantwoord worden, moet er een misverstand worden opgeruimd. Gewoonlijk wordt aan de godsdienst toegeschreven de weldadige invloed van een zedenleer, die in haar naam wordt gepredikt. Zoo verkrijgt zij de eer van hetgeen algemeen als zedenwet wordt erkend en van het goed daardoor gesticht. Men vergeet dan evenwel, dat in waarheid die invloed niet door de godsdienst of de in haar naam gepredikte zedenleer wordt uitgeoefend, maar door de drie groote machten die zij in haar dienst heeft genomen: het gezag, de opvoeding en de openbare meening. Dit beweert Mill en hij licht het met verschillende voorbeelden toe. Men mag vragen, of hij, in plaats van hier een misverstand op te ruimen, niet veeleer zelf een misverstand in het leven roept. Niemand zal ontkennen, dat gezag, opvoeding en openbare meening de groote hulpmiddelen zijn, waardoor een richting of denkwijze tot heerschappij komt. Maar, als zij die aan zich dienstbaar weet te maken, is dat dan niet juist het grootste bewijs van hare macht? Gezag, opvoeding en openbare meening zijn op zichzelf iets louter formeels, dat zijn inhoud van elders krijgen moet. De vraag is: wat door het gezag wordt gesteund? welke denkbeelden door de opvoeding worden voortgeplant? waarvoor de openbare meening partij trekt? Wanneer het dan, onder de strijdende intellectueele en moreele machten, aan ééne van die gelukt zich tot den rang van gezaghebbende te verheffen, de opvoeding te bezielen en de openbare meening voor zich te winnen, is het dan niet eenvoudig een misverstand, als iemand beweert: die macht was het niet, waarvan zulk een invloed uitging, maar het waren het gezag, de opvoeding en de openbare meening, waardoor zij invloed verkreeg?

Hoe weinig het godsdienstig motief op zichzelf vermag, is, volgens Mill, reeds door Bentham in drie sprekende voorbeelden aangetoond. Uit het formeel godsdienstig oogpunt staat de eed voor den rechter geheel gelijk met dien, welken men moet afleggen om een graad aan de Universiteit te verkrijgen en ook met den eed aan het Customhouse gevergd. Toch maakt niemand een gewetensbezwaar van de beide laatste terwijl men zeer streng is voor den eerste. Het duel wordt uit een godsdienstig oogpunt algemeen afgekeurd en toch, zonder zelfverwijt, in practijk gebracht. Ongeoorloofde sexueele omgang is, volgens de voorschriften der godsdienst, voor beide geslachten even zondig maar aan de vrouw wordt het kwaad veel zwaarder aangerekend dan aan den man. In al die gevallen is het duidelijk, dat de publieke opinie en niet de wet der godsdienst als hoogste regel wordt erkend. Er zijn wel gemoedstoestanden, waarin de vrees voor goddelijke straf het zwaarst weegt, ja er zijn voorbeelden dat die vrees een crisis in het leven vormt, die dan als bekeering wordt beschouwd en waaruit dikwijls een blijvende verandering volgt. Maar waarin bestaat die verandering? Eenvoudig hierin, dat de bekeerde zich dan richt naar de publieke opinie onder zijne geloofsgenooten, evenals hij het vroeger deed naar die van de onbekeerde wereld. Men geeft altijd zoo hoog op van den invloed dien de gedachte aan een toekomende vergelding zou uitoefenen. Maar hoe is het dan te verklaren, dat de meeste menschen zoo rustig sterven? Het geloof aan een zaligheid hier namaals heeft zeker menig martelaar gesterkt, maar vindt men niet dezelfde volharding, denzelfden martelaarsmoed bij de ruwste volksstammen, Indianen en anderen, die toch zeker niet door een godsdienstige idee werden bezield?

Er behoeft daarom niet ontkend te worden, dat de zedenwet het grootste en het beste gedeelte van haar inhoud in naam van de godsdienst heeft gekregen. Om van geen ander te spreken, Jezus heeft heerlijke dingen gepredikt, die aan de menschheid altijd heilig en dierbaar zullen blijven. Maar kan men hetzelfde niet hebben zonder den supranaturalistischen grondslag, waarop het ook bij hem is gebouwd? En als men het daarvan losmaakt, dan ontgaat men tevens het gevaar om het goddelijk gezag uit te breiden over andere dingen, die daarmede zijn verbonden en die veel meer schadelijk dan heilzaam zijn.

Al komt men zoo tot de slotsom, dat het geloof in het bovennatuurlijke niet noodig is om aan de zedenwet kracht in de maat-

schappij te geven, daarmede is toch de vraag naar het nut der godsdienst toch nog slechts voor het kleinste gedeelte beantwoord. Want de vrienden der godsdienst beweren dat zij veel hooger beteekenis dan voor de maatschappij heeft voor het individu. Wij moeten dus verder gaan en onderzoeken aan welke behoeften de godsdienst voldoet en welke eigenschappen zij ontwikkelt in het individueele leven.

De oude vraag naar het ontstaan der godsdienst behoeft ons hier niet op te houden. Het is onwaar, dat zij uit vrees zou zijn voortgekomen. Zij vond haar oorsprong in de natuurlijke neiging van den mensch om leven en wil toe te kennen aan de waargenomen verschijnselen, waaruit de onderstelling voortkwam van een macht die achter die verschijnselen schuilde. Wij zijn in deze wereld geplaatst te midden van een ondoorgrondelijk mysterie, dat ons van alle zijden bezet, en wij kunnen niet anders of wij moeten met onze verbeelding aanvullen, wat ons aan wezenlijke kennis ontbreekt. Poësie en godsdienst voldoen beide aan onze behoefte aan meer ideale voorstellingen, dan wij in de werkelijkheid verwezenlijkt vinden, maar het godsdienstig geloof onderscheidt zich hierin van de poësie, dat het voor die ideale voorstellingen ook objectieve realiteit tracht te handhaven. Zoo wordt het geloof aan God en aan een toekomend leven het paneel, waarop ieder, naar zijn wensch, teekent wat voor hem als ideaal van goed en geluk geldt. De waarde daarvan voor het geestelijk leven is niet te betwisten. Maar ook hier weder is het de vraag, of hetzelfde idealisme niet ontleend kan worden aan een opvatting, een godsdienst zou men kunnen zeggen, die de grenzen van deze wereld niet tracht te overschrijden. Voert men daartegen aan, dat dit korte en onbeduidende leven geen ander ideaal toelaat, dan een Epicurëisch: laat ons eten en drinken! dan mag het herinnerd worden, dat het *carpe diem* zulk een slechte regel niet is, wanneer hij ons leert het tegenwoordige te gebruiken en te genieten. Maar afgezien daarvan, moet het ontkend worden, dat de kortheid van het leven geen hooger ideaal zou toelaten. Want het leven der menschheid is onbeperkt, en aan haar kan men zich wijden. Dat vereischt geen bijzonder hooge ontwikkeling, althans geene hoogere dan die op den duur onder het bereik van allen zal komen. De Romeinen, anders een egoïstisch volk, hebben al hun grootheid ontleend aan die godsdienst, waarvan Rome het object was. Als men Cicero: de officiis leest, dan merkt men dadelijk op, dat er, bij den betrekkelijk lagen

standaard van zedelijkheid, één plicht is waarvoor hij geen compromis met het geweten toelaat, namelijk de vaderlandsliefde. Wanneer dit nu reeds zoo was bij de oude volken, waarom zouden dan ook wij onze kracht niet kunnen vinden in belangelooze toewijding aan het algemeen welzijn? Daarbij moge geen toekomstige vergelding ons toelachen, wij hebben daarentegen het opwekkend besef, dat een Socrates, een Howard, een Washington, een Antoninus, een Christus daarin met ons zouden gesympathiseerd hebben.

Of zou men zeggen, dat deze *Religion of Humanits* alleen zedelijkheid, geen godsdienst is? Integendeel, zij heeft het wezen der godsdienst, en meer dan eenige andere heeft zij recht op den naam: godsdienst. Zij toch is belangeloos, veelmeer dan zulk eene, die ons leert ons persoonlijk heil in een toekomend leven te zoeken. Edele geesten mogen daaronder geen schade lijden, bij minder ontwikkelden wordt godsdienst zoo een zaak van eigenbelang. Maar verder beveelt zich de *Religion of Humanity* vooral daardoor aan, dat zij geen inslapen van het verstand vereischt. Zij wordt niet gedrukt door het onoverkomelijke bezwaar, dat men een God moet vereeren, die de Schepper en Bestuurder zou zijn van eene wereld zoo vol van gebreken en ellende als de onze. Men zou dat bezwaar kunnen ontgaan, door wel den God der openbaring maar niet dien der natuur te dienen, maar op Christelijk terrein kan dat niet, want daar zijn die twee een. Of men zou moeten zeggen, dat men God dient, hoewel men van zijn wereldbestuur niets begrijpt, maar zóo wordt het voorwerp der vereering alleen een reusachtige macht, zonder volmaaktheid. En al wilde men zich uitsluitend aan de goddelijke openbaring houden, hoeveel komt er dan nog in de Christelijke openbaring voor, dat niet te dulden is voor een denkend mensch! Een God, bijv. die een hel gemaakt heeft, is dat niet de geïdealiseerde boosheid? Als men dan toch gelooven wil, is men wel genoodzaakt het oordeel met allerlei drogredenen in slaap te wiegen. Het zou dan eigenlijk nog redelijker zijn een toevlucht te zoeken in een soort van Manicheesch dualisme, waarbij de mensch geacht werd met den goeden God mede te werken om allengs de booze wereld beter te maken. Dat is in zich zelf niet ongerijmd en daarbij zou men zich kunnen behelpen met onderstellingen, waarvan de onhoudbaarheid althans niet bewezen kan worden.

In één opzicht slechts zal het Supranaturalisme altijd iets vóór hebben op de *Religion of Humanity*, namelijk hierin, dat het ons hoop geeft op persoonlijke onsterfelijkheid. Maar de behoefte daar-

aan zal minder worden, naarmate de toestand der menschheid minder drukkend wordt. Het zijn toch niet de bevoorrechten, die naar den dood verlangen. De onzelfzuchtigen zullen bevrediging vinden in het ideale voortleven in degenen die na hen zullen komen. Nu reeds zien wij immers dat de geloovigen niet rustiger sterven dan de ongeloovigen. Het is een zelfbedrog als men meent te vreezen voor den dood. Dood te zijn kan niemand vrees aanjagen, wanneer men daarbij geen bewustheid heeft. Wat men vreest is het sterven met al het schrikverwekkende daaraan verbonden, en dat blijft hetzelfde, of er een toekomend leven zij of niet. Het eenige wat wezenlijk een onbevredigde behoefte blijft bij het wegvallen van het geloof aan persoonlijke onsterfelijkheid is de hoop op hereeniging met hen die men heeft liefgehad. Dat is een onherstelbaar gemis en daarom zullen ook altijd gevoelige naturen blijven hopen op een toekomst, die wel door niets bewezen kan worden, maar wier mogelijkheid evenmin door onze wetenschap en ervaring kan worden ontkend. De geschiedenis, zoover wij haar kennen, toont dat de menschheid het zeer wel stellen kan zonder het geloof in een hemel. De ouden hadden geen onsterfelijkheid in onzen zin, en het Buddhisme levert het bewijs dat een wereldgodsdienst zelfs rusten kan op het denkbeeld van vernietiging. Op den duur zal men leeren troost te vinden in de voorstelling, dat men niet voor eeuwig gebonden is aan een bestaan, waarvan men niet zeker is, dat men altijd zou wenschen het te behouden.

Zoo ongeveer is het beloop van Mill 's tweede Essay. Dat er bij een uitvoerige beoordeeling aanleiding zou zijn om tegen allerlei bijzonderheden bedenkingen in te brengen, moet ieder dadelijk in het oog vallen. Maar als wij de bijzonderheden daarlaten en alleen ons oordeel over het geheel opmaken, dan komen wij ook hier, naar het mij toeschijnt, tot het resultaat dat Mill ons niet verder heeft gebracht. Hij spreekt altijd over *de godsdienst*, maar welke godsdienst bedoelt hij? Waar van zedelijken invloed, van beteekenis voor het leven sprake is, zal men toch moeilijk Christendom en Feticisme op één lijn kunnen stellen. Gelden zijne bezwaren gelijkelijk tegen alle vormen van godsdienst en tegen alle in dezelfde mate? Natuurlijk niet. Maar welke is dan de godsdienst die hij bestrijdt en welke bezwaren zijn bepaald tegen haar gericht?

Mogelijk zullen wij beter achter zijn bedoeling komen, door te vragen, wanneer, volgens hem, een gebod een godsdienstig karak-

ter verkrijgt? De doorgaande opvatting schijnt bij hem te zijn, dat een gebod een godsdienstig gebod wordt zoodra het op een bovennatuurlijken oorsprong aanspraak maakt en met een bovennatuurlijke vergelding wordt gesanctionneerd. Daartegenover wordt dan telkens de vraag gesteld: zou hetzelfde gebod niet dezelfde kracht hebben zonder dien bovennatuurlijken achtergrond? Alles rust dus op de geheel onbewezen onderstelling der identiteit van godsdienst en supranaturalisme. Neem die uit de redeneering weg, en de ter bestrijding aangevoerde bewijzen treffen geen doel meer. Kent Mill dan geen andere opvatting van godsdienst? Wel zeker. Als hij het voor zijne *Religion of Humanity* noodig heeft, geeft hij deze schoone bepaling: »The essence of religion is the strong and earnest direction of the emotions and desires towards an ideal object, recognized as of the highest excellence, and as rightfully paramount over all selfish objects of desire" (bl. 109). Waarom dan niet onderzocht of het wezenlijk Christendom niet in overeenstemming is met deze opvatting van godsdienst? Men zal mogelijk vermoeden, dat Mill geen ander Christendom kent dan het kerkelijke, dat in Engeland den scepter voert. Maar dat is het geval niet. Hij weet (bl. 97 vg.) zeer goed het oorspronkelijk, zuiver zedelijk Christendom van Jezus te onderscheiden van de latere apostolische en kerkelijke vormen, waarin het is gewikkeld, en hij had dus ook zeer goed die onderscheiding bij zijne critiek in aanmerking kunnen nemen. In plaats van dat te doen, richt hij zijn aanval op dê leer van een God die een hel gemaakt heeft, die bloed wil zien eer hij vergeeft, en die uit loutere willekeur millioenen van menschen die hij had kunnen redden aan het verderf ten prooi laat. Is het ons dan kwalijk te nemen, dat wij ons ongedeerd verklaren door die slagen, die, in plaats van op ons, naast ons zijn gevallen?

Er wordt gevraagd naar het nut der godsdienst. Men zou zeggen, dan lag het toch voor de hand in de geschiedenis na te gaan, welk nut zij gesticht heeft. Was de vraag zoo gesteld, was bijvoorbeeld, om slechts één godsdienstvorm te noemen, de samenhang onderzocht tusschen Protestantsch Christendom en volksontwikkeling, dan had Mill in de geschiedenis van zijn eigen vaderland stof genoeg kunnen vinden, om zijne lezers te wijzen op feiten, die zwaarder zouden wegen dan de begripsontleding waarmede de zaak nu wordt afgedaan, maar die waarschijnlijk ook tot een ander resultaat zouden hebben geleid door hetgeen ons nu wordt aanbevolen. Of

was hij dieper doorgedrongen in 's menschen gemoedsleven, had hij ook daar de feiten gezocht die het wezen der zedelijkheid uitmaken; had hij zich scherper rekenschap gegeven van hetgeen het godsdienstig motief vermag voor de toewijding aan het zedelijk ideaal hij zou niet zoo licht tot het besluit zijn gekomen, dat hetgeen aan de godsdienst wordt toegeschreven even goed langs anderen weg te verkrijgen is.

En die andere weg, die *Religion of Humanity*, die de oude godsdienst moet vervangen, — wat is zij? Het is hier de plaats niet voor een uitvoerige uiteenzetting van hetgeen Mill daarmede bedoelt. Maar zonder tegenspraak te vreezen, kunnen wij toch verklaren, dat het geheel iets anders is dan een plat utilisme, dat alleen een zeker aantal empirische levensregelen weet vast te stellen en al wat wij ideaal noemen als een hersenschim bespot. Mill zelf is een idealist onder de Utilitariërs, zoozeer dat men wel eens heeft betwijfeld, of hij nog met recht tot hen kan gerekend worden. Er is bij hem een vereering van het zedelijk ideaal, waaraan wij theïsten ons van ganscher harte kunnen aansluiten en waarbij wij slechts vragen, dat het ons gegund worde, om langs denzelfden weg, waarlangs wij tot de erkenning van dat ideaal gekomen zijn, voort te gaan tot de gevolgtrekkingen, die, naar onze overtuiging, daaruit kunnen en moeten worden afgeleid. Maar welk een misverstand bestaat dan hier, wanneer Mill, omdat hij zekere voorstellingen van sommige zoogenaamde geloovigen niet kan erkennen, het nut van hun godsdienst gaat bestrijden, terwijl hij zelf het hoogste nut verwacht van een godsdienst, die toch, niet in de voorstellingen waarmede zij verbonden wordt, maar in haar eigenlijk wezen, in hetgeen haar tot godsdienst maakt, ten nauwste verwant is aan die godsdienst waarop zijne aanvallen gericht zijn! Zou men van hem niet een ruimer blik hebben mogen verwachten op hetgeen de godsdienst, niet de dogmatiek, voor maatschappij en individu geweest is en nog is? Zou hij niet hebben moeten verstaan, dat bij alle verschil van denkwijze, datgene wat hij met zijne »*Religion of Humanity*" bedoelt, altijd het streven is geweest voor allen die waarlijk godsdienst hebben gehad?

De laatste der drie Essays, die over het Theïsme, is verreweg de uitvoerigste. Zij is verdeeld in 5 hoofdstukken, die gewijd zijn aan de bewijzen voor het Theïsme, de eigenschappen Gods, onsterfelijkheid, openbaring en aan het algemeen resultaat van

het voorafgaand onderzoek. Ook hierover nog enkele woorden.

Mill begint met te wijzen op het verschil in de wijze, waarop de strijd over deze onderwerpen werd gevoerd in de achttiende eeuw en die van dezen tijd. De toon is veel kalmer geworden en dat kan omdat men de betrekkelijke waarde van een andere denkwijze heeft erkend en dat men heeft leeren inzien hoe vroegere denkvormen de noodwendige voortbrengselen waren van een lageren trap van ontwikkeling. Daarmede is veel gewonnen. Een denker kan niet rusten zoolang hij de afwijkende meening niet weet te verklaren. Eerst als hem dit gelukt, deert het hem niet meer dat de overtuiging van de meerderheid de zijne niet is. Maar hoeveel waarde die historische behandeling van het godsdienstig vraagstuk moge hebben, zij mag toch de dogmatische niet geheel verdringen. Voor elke meening blijft het de vraag, welke bewijzen zij kan aanvoeren en in hoeverre zij in overeenstemming is met de uitspraken der wetenschap. In dien zin moet ook het Theïsme zijn recht van bestaan handhaven.

Wij spreken van het bestaan van God. Maar eigenlijk is het Polytheïsme natuurlijker in den mensch dan het Monotheïsme. Dit laatste onderstelt reeds een hoogere ontwikkeling. Het komt op, zoodra men in de veelheid der verschijnselen den onverbrekelijken samenhang heeft erkend en zoo heeft leeren verstaan, dat een albestuur alleen denkbaar is in een God, die alleen over alle wetten en krachten in de natuur beschikt. Dan is het een zeer natuurlijke onderstelling, want het doet niet anders, dan aan den aanvang van alles dezelfde oorzaak te denken, die wij als voorwaarde van ieder bijzonder verschijnsel meenen waar te nemen.

Om nu het recht van het Theïsme te onderzoeken, moeten wij twee vragen beantwoorden: 1°. is de onderstelling van een scheppenden wil bestaanbaar met de resultaten der wetenschap? 2°. kan voor die onderstelling eenig wetenschappelijk bewijs worden aangevoerd?

Het antwoord op de eerste vraag geeft geen bezwaar. Zelfs is het, uit een wetenschappelijk oogpunt, onverschillig of de goddelijke wil alleen als eerste of ook als blijvende oorzaak gedacht wordt. Het eenige wat daarbij vast moet staan is dat de goddelijke wil zich nooit anders openbaart dan in onveranderlijke wetten. Zoodra men ruimte vraagt voor een goddelijke willekeur spreekt de wetenschap haar *veto* uit.

Niet zoo gemakkelijk is het antwoord op de andere vraag. Dit

vereischt een nauwkeurig onderzoek van de bewijzen, die voor het Theïsme worden aangevoerd, waarbij natuurlijk ook de aard dier bewijzen in aanmerking komt en alleen aan de bewijzen a posteriori afdoende kracht kan worden toegekend.

Het eerst behandelt nu Mill het bewijs voor een Eerste Oorzaak en dit gedeelte is bewerkt met al die scherpte van ontleding, waarin hij als meester beroemd is. Het resultaat, waartoe hij komt, luidt in zijn eigen woorden aldus: »Ons resultaat is, dat het argument voor een Eerste Oorzaak in zich zelf geen waarde heeft voor de handhaving van het Theïsme, omdat er geen oorzaak noodig is voor het bestaan van dat, wat geen begin heeft; en zoowel stof als kracht (welke metaphysische theorie men ook over de eene of de andere moge geven) hebben, zoover als onze ervaring ons vergunt te oordeelen, geen begin, — wat niet gezegd kan worden van den Geest. De verschijnselen of veranderingen in het heelal hebben inderdaad ieder voor zich een begin en een oorzaak, maar hun oorzaak is altijd een vroegere verandering; ook geven ons de analogieën der ervaring geenerlei reden om te verwachten, uit het bloote voorkomen van veranderingen, dat, als wij de opeenvolgende reeks hoog genoeg konden opklimmen, wij zouden komen tot een eerste, oorspronkelijk wilsdaad. De wereld getuigt, door haar bloot bestaan, niet voor een God. Indien zij aanwijzingen van zijn bestaan geeft, dan moeten die liggen in de bijzondere eigenaardigheid der verschijnselen, daarin namelijk dat zij te zien geven wat gelijkt op inrichting voor een doel; hierover later. Indien men, bij gebrek aan bewijs uit de ervaring, wil steunen op het bewijs van intuïtie, dan is het antwoord, dat indien de Geest, als Geest, intuïtieve zekerheid bezit van geschapen te zijn, hetzelfde het geval moet zijn met den Scheppenden Geest en zoo zijn wij geen stap nader bij een Eerste Oorzaak. Maar als er niets in het wezen van den Geest is, dat in zich zelf een Schepper onderstelt, zoo moeten de geesten die een begin in den tijd hebben gehad, wat het geval is bij alle geesten ons bij ervaring bekend, inderdaad een oorzaak hebben, maar het is niet noodig dat hun oorzaak een voorafgaande Rede zou zijn" (bl. 153).

Even weinig waarde als aan dit argument kent Mill toe aan de bekende bewijzen aan de algemeene overeenstemming der volken en aan het zelfbewustzijn (ontologische bewijs) ontleend. Daarentegen acht hij het bewijs uit de teekenen van doelmatigheid in de natuur een ernstig onderzoek waard. Het is ten minste een wetenschappelijk,

inductief bewijs. Ook al is de Inductie naar de methode van overeenkomst, waartoe het behoort, eene van de zwakste soorten, in die soort is het toch een sterke bewijsvoering. Dit wordt door Mill aangewezen in het voorbeeld van het oog, welks inrichting in verband met het doel waarvoor het dient een doelmatigheid schijnt aan te wijzen, die van zelf tot de onderstelling van een redelijken wil leidt. Daartoe zou men moeten besluiten, indien er geen andere weg tot verklaring openstond. Maar de nieuwe theorie van natuurkeus geeft uitzicht op een verklaring, die deze onderstelling overtollig maakt. Het is waar, dat is nog maar een hypothese, die nadere bevestiging behoeft, maar zij wordt door de natuurwetenschap van onze dagen zeer begunstigd en de mogelijkheid bestaat, dat zij allengs algemeene erkenning zal verwerven. In dien stand van zaken moeten wij ons van een stellig oordeel onthouden, maar blijven wij toch ook erkennen, dat het bewijs uit doelmatigheid in de natuur, althans voor sommige verschijnselen, een groote beteekenis behoudt.

Wanneer nu het bestaan van een God wordt aangenomen, dan is verder de vraag: welke attributen kunnen hem worden toegekend? Op deze vraag antwoordt Mill met een betoog, waarvan de strekking is aan te wijzen, dat die God geen almacht en alwetendheid kan hebben en dat, indien men op grond van sommige verschijnselen, die evenwel door andere worden weersproken, hem goedheid wil toeschrijven, men zal moeten erkennen dat hij niet bij machte is geweest om meer voor het geluk zijner schepselen te doen. Ook schijnt het wel, dat hij andere motieven had, die zwaarder bij hem wogen, dan de bevordering van ons geluk. Meer dan dit laat zich uit de natuur niet opmaken.

Kan men niet meer van God te weten komen, ook aangaande 's menschen onsterfelijkheid moet men zich met een *non liquet* tevreden stellen. Tegen de onderstelling van een zelfstandig voortbestaan van den geest, pleit dat wij de werkzaamheid van den geest alleen kennen in verband met het organisme waaraan die hier gebonden is. Maar men zegt te veel, als men daaruit de onmogelijkheid van een voortbestaan van den geest, afgescheiden van het lichaam, afleidt. Want dat dit onmogelijk zou zijn, is niet te bewijzen. Ook de analogie van andere natuurvoorwerpen is niet afdoende. De gevolgtrekking van deze tot onzen geest gaat niet op, omdat de geest voor ons de eenige zekere realiteit is, terwijl het bestaan der dingen buiten ons voor ons alleen een hypothese is op

grond van zekere ervaringen, wij in ons zelven gemaakt hebben. Hier is dus niet die gelijkheid, die noodig zou zijn om te besluiten dat hetzelfde geldt bijv. van de roos en van 's menschen geest. Maar kan men op die gronden de mogelijkheid der onsterfelijkheid niet ontkennen, ter andere zijde zijn ook de bewijzen die voor haar worden aangevoerd, niets waard. Een zeker inwendig gevoel doet hier niets af, en de samenhang van het geloof in voortbestaan met zekere vermeende verschijningen van afgestorvenen wijst terug naar een lager trap van ontwikkeling. Van den Schepper te hopen, dat hij den mensch dat geluk schenken zal, gaat niet aan, omdat al wilde Hij het ons verleenen, het nog de vraag zou zijn of het in zijne macht stond. Men kan dus de hoop blijven koesteren dat de verwachting van een toekomend leven niet zal worden teleurgesteld, — maar eenige zekerheid is daarvoor niet te verkrijgen.

Het volgende gedeelte over Openbaring is, wat het klemmende van het betoog betreft, zeker een der best geslaagde uit het geheele boek. Het is een scherpe bestrijding van het wonderbewijs, waarvan de onhoudbaarheid uitmuntend in het licht wordt gesteld. Maar het blijft ook bij dien aanval op het supranaturalisme en van een ander, modern openbaringsbegrip wordt geen gewag gemaakt. In den aanvang van dit stuk maakt de auteur nog de zonderlinge opmerking, dat de verdediger van het openbaringsgeloof in veel gunstiger verhouding komt bij de onderstelling van een God met beperkte macht, omdat hij dan de bezwaren tegen al het gebrekkige in de openbaring kan afwijzen met de opmerking, dat God, al wilde Hij beter, niet beter kon.

In het laatste hoofdstuk wordt nu het algemeene resultaat opgemaakt en dat is, in overeenstemming met het voorafgaand betoog, dat men ten opzichte van het Theïsme scepticus moet blijven, zich evenzeer onthoudende van Atheïsme als van onredelijk geloof. Maar daarnevens wordt dan door Mill met nadruk het recht bepleit om ook voor datgeen waarvan men geen zekerheid kan verkrijgen, aan de verbeelding, binnen de grenzen van het redelijke, vrij spel te laten, en zoo die aandoeningen en gezindheden te kweeken, zonder welke het leven alle hoogere bezieling mist. Ook de hoop is in haar recht, waar zij uitzichten opent die buiten het bereik van onze wetenschap liggen, maar die ons niet stellig door haar worden afgesneden. Daarbij komt een warme hulde aan den profeet van Nazareth, wiens oorspronkelijkheid en diepte in de godsdienst hem een eerste plaats verzekert onder de heroën van ons geslacht. Zelfs

voor den ongeloovige zou er nu nog geen betere omzetting van den regel van deugd van het abstracte in het concrete te vinden zijn dan deze: er zich op toe te leggen zoo te leven, dat Christus ons leven zou goedkeuren.

Aan dit overzicht heb ik zeer weinig toe te voegen. Ik verbeeld mij, dat bij de meeste lezers de indruk wel dezelfde zal zijn, als bij mij: dat zij zich in die denkwijze van Mill onmogelijk kunnen vinden. Dat geheele denkbeeld van een God die wel zou willen maar niet kan, is in ons oog louter een ongerijmdheid, waarboven een bepaald atheisme ons, uit een verstandelijk oogpunt, te verkiezen schijnt. Maar om daarop critiek uit te oefenen, zou eerst de vraag gesteld moeten worden, welke methode bij dit onderzoek had behooren gevolgd te worden. Mill zegt aan zijne lezers: gij hebt geloof in een God; ik zal eens voor u uitrekenen, wat er, op grond van hetgeen wij in de wereld vinden, voor en tegen dat geloof te zeggen is. Had hij niet moeten beginnen met de vragen: hoe komt gij aan dat geloof? waarop rust het? Was het antwoord: op data buiten mij, — dan had hij recht met de methode die hij nu volgt Maar luidde het antwoord: op data in mij, — dan stond de zaak geheel anders. Dat kon het later in aanmerking komen te onderzoeken in hoe verre dat godsdienstig geloof ook bevestiging vindt in hetgeen wij in de wereld aanschouwen, maar vóor alles had dan de grondslag van het godsdienstig geloof in den mensch zelven moeten worden onderzocht. Nu dat is verzuimd, laat ons het geheele betoog onbevredigd.

Het komt mij voor, dat de uitgave van deze nagelaten stukken niet zal dienen om den roem van Stuart Mill te verhoogen.

L. W. E. R.

VARIA.

Het programma van het Haagsche Genootschap tot verdediging van den Christelijken godsdienst, na de voorjaarsvergadering (30 Maart l. l. en volgende dagen) uitgegeven, behelst het oordeel van de Bestuurders over drie Nederlandsche en twee Hoogduitsche verhandelingen, die ter beantwoording van de prijsvraag over het Darwinisme vóór 15 Juni 1874 waren ingekomen. Aan geene van die verhandelingen is de uitgeloofde eereprijs toegewezen. De prijsvraag is onveranderd opnieuw uitgeschreven en luidt in haar geheel als volgt:

In welke verhouding tot godsdienst en zedelijkheid staan de nieuwere theorieën van Darwin *en anderen, betreffende de afstamming der menschen?*

De termijn van inzending is 15 December 1876. Men zie verder het Programma zelf, waarvan, op franco aanvrage, exemplaren te verkrijgen zijn bij den Secretaris van het Genootschap, Prof. A. Kuenen te Leiden.

Gaarne vestigen wij de aandacht onzer lezers op de *Nederlandsche spreekwoorden, spreekwijzen, benamingen en volksuitdrukkingen aan den Bijbel ontleend,* door C. F. Zeeman, pred. te Zonnemaire, waarvan ons de eerste twee afleveringen zijn toegezonden. Naast de met goud bekroonde verhandeling van Dr. E. Laurillard zal ook het werk van Zeeman, waaraan door de Hollandsche Maatschappij van Fraaie Kunsten en Wetenschappen de zilveren medaille is toegewe-

zen, met vrucht kunnen worden geraadpleegd. Hij heeft de spreekwoorden, spreekwijzen enz. alphabetisch gerangschikt en achtereenvolgens toegelicht. Dat dit geschiedt met groote nauwkeurigheid, behoeft, voor hen, die den auteur kennen, geene vermelding.

Het werk verschijnt in ongeveer 10 maandelijksche afleveringen à 60 cts. (Dordrecht, J. P. Revers).

K.

INHOUD.

VERHANDELINGEN EN OPSTELLEN.

BOEKBEOORDEELINGEN.

LITERARISCH OVERZICHT.

Stoomdrukkerij Loman, Kirberger & van Kesteren.